SUBVERSIVE EULOGIES
A *Medḥīye* about the Prophet and the Twelve Imams by ʿĪmād ed-Dīn Nesīmī

1. INTRODUCTION

The following article is an interpretation of a single ghazal by ʿİmād ed-Dīn Nesīmī.[1] Nesīmī lived around A. D. 1400. Most of the poems attributed to him are written either in Persian or in a Turkic dialect[2] closely related to modern Turkish and Azerbaijanian. In each of these two languages, Turkic and Persian, Nesīmī left a complete divan. Additionally, he wrote some poems in Arabic, but they are too few to form a divan.

Although the aim of the present contribution is not the presentation and discussion of the historical data known about Nesīmī's life,[3] some basic facts will be briefly recalled in order to contextualize the below poem and to facilitate its interpretation.[4] All sources agree that he was executed some time after 1400 in the city of Aleppo.

PD Dr. Michael Reinhard HESS
Zentrum für Literatur und Kulturforschung, Jägerstr. 10/11, 10117 Berlin
e-mail: hess@zfl.gwz-berlin.de

[1] On the characteristics of the ghazal, including discussions on its origins, history, themes, contents, motifs, formal attributes, as well as its impact see Blachère 1964, Köprülü 1964, Braginskij 1973, Andrews 1976, Andrews 1985, Bausani 1990, Andrews 1992, Johanson/ Utas 1994, Andrews/ Black/ Kalpaklı 1997, Meisami 2003, Neuwirth/ Bauer 2005 and Neuwirth et al. 2006.

[2] Since the Turkic dialect used by Nesīmī is not to a hundred percent identically neither with Ottoman, modern Turkish nor Azerbaijani, I will use the term "Turkic" as a neutral term of reference to it. The precise classification of Nesīmī's Turkic dialect is not of any interest to the present investigation. However, it will be treated in my forthcoming monograph about Nesīmī's Turkic divan.

[3] See the aims section (2.) below.

[4] For more detailed historiographic information about the life of Nesīmī see, for

Before this, he must have spent some time traveling through the eastern part of modern Turkey and nearby regions. This is in part evidenced by his poetry, which mentions the city of Mar‘aš (today's Kahramanmaraş) in Eastern Anatolia.[5] The goal of these journeys was to propagate a new religion, which had been founded by Faḍlallāh Astarābādī (~1340-1393).[6]

Faḍlallāh came from the region of Māzanderān in northwest Persia, adjacent to the Caspian Sea.[7] He developed a theory according to which true knowledge about Islam and the Qur'ān can only be obtained through understanding the secret meaning of the letters of the Arabic and Persian alphabet.[8] As the Arabic word for "letters" is *ḥurūf* (plural of *ḥarf*), the movement initiated by Faḍlallāh came to be called *Ḥurūfīya*.

Before him, there was already a long tradition of mysticism with letters (Arabic *ǧafr*) in Islam, the origin of which is seen in the "Book of *ǧafr*" (*Kitāb al-ǧafr*) written by the sixth Shiite imam Ǧa‘far aṣ-Ṣādiḳ (699 or 703-765).[9] The term *'ilm al-ḥurūf* "The science of the letters" was established at least since Ibn ‘Arabī (1165-1240), who wrote a book by the same title.[10] During the lifetime of Faḍlallāh, *ǧafr* and *'ilm al-ḥurūf* were explicitly equated by the influential historian and philosopher Ibn Ḫaldūn (1332-1406).[11] However, Faḍlallāh's reference to this tradition was innovative, unique and unheard of.

Faḍlallāh fixed his theory in several books written in Persian, the most important of which is the *Ǧāvidān-nāma* ("Book of the Eternal").[12]

instance, Begdeli 1970: 193-198, Burril 1972, Guluzade 1973: 5-30, Divshali/ Luft 1980: VII-XI and 18-30, Kürkçüoğlu 1985: I-XXVI, Roemer 1989: 80-90, Ayan 1990: 11-16, Çiftçi 1997: 21-27, Mélikoff 1998: 52, 119-127, 236f. and, most recently, Şıxıyeva 1999. Numerous references to the historical sources as well as the modern secondary literature can be found in these works.

[5] See, for instance, Ayan 1990: 415 (*tuyuğ* no. 187).

[6] The most detailed account of the life and religious inspiration of Faḍlallāh Astarābādī to date is Bashir 2005. Cmp. also Algar 1987 and Mélikoff 1998: 115-126, 217f., 237-239.

[7] Some basic facts about Māzanderān are summarized in Vasmer/ Bosworth 1991.

[8] Explained in Ritter 1954: 5, Kürkçüoğlu 1985: I-XXVI and Bashir 2005. According to Bashir, this theory was developed into several versions by his successors.

[9] On the *Kitāb al-ǧafr* see Sezgin 1967: 530 (cmp. also p. 560 for the further development in Arabic literary history). On Ǧa‘far aṣ-Ṣādiḳ, see Sezgin 1967: 530, Halm 1988: 37ff. On the origins of *ǧafr* see Macdonald 1913 and Macdonald 1945. Cf. also the reference made to Ǧa‘far aṣ-Ṣādiḳ in verse 21 of the poem discussed here, which alludes to his mystical knowledge about the names of Allāh.

[10] Ibn Arabi 2000: 11.

[11] Macdonald 1913: 1038. – For basic information about Ibn Ḫaldūn see Talbi 1986.

[12] On the works of Faḍlallāh see Huart/ Tevfíq 1909, Browne 1920, Ritter 1954, Algar

Two recensions exist of this fundamental work, one of them called the *Ǧāvidān-nāma-ye kabīr* ("The great *Ǧāvidān-nāma*"), written in Faḍlallāh's home dialect Astarābādī, the other, named *Ǧāvidān-nāma-ye ṣaġīr* or "The small *Ǧāvidān-nāma*"), in literary Persian.[13]

The Ḥurūfic interpretation of Islam as initiated by Faḍlallāh includes a number of concepts that are at variance with orthodox[14] Sunni Islam. According to some interpretations, Faḍlallāh had a claim to "mahdihood".[15] On the other hand, central terms in his writings, such as *ẓohūr-e kibriyā'* "the manifestation of divine glory" have also been read as claims to "mahdihood", "divinity",[16] or to both at the same time.[17] The interpretation that Faḍlallāh did indeed claim to be Allāh is the one followed in the present contribution. Numerous passages and expressions both in his work and in the poems of Nesīmī point in this direction. For instance, in Faḍlallāh's writings the term *maẓhar* "place of appearance" and *muẓhir* "the One who causes to appear" are explicitly equated.[18] That Faḍlallāh identified himself with God has been established, with extensive textual support from his writings, by Hellmut Ritter.[19] According to Ritter, this identification was accepted by Faḍlallāh's followers,

1987, and Bashir 2005. Huart/ Tevfíq 1909 is still one of the most easily accessible collections of early Ḥurūfī texts with their translation.

[13] Algar 1987: 842.

[14] Following Markus Dressler, I am using the term "orthodox" and its opposite "heterodox" in a historically relativized sense, i. e. without the essentialistic assumption that "orthodoxy" has a claim to truth. For the details of this terminology, see Dressler 2002: 23-25.

[15] See the discussion in Algar 1987: 842.

[16] Algar 1987: 842. Here Algar leaves open whether mahdihood or divinity is claimed by Faḍlallāh. However, on p. 841 he openly states that the latter did advance claims of "divinity, as *rabb al-'ālamīn* (Lord of the Worlds)", where the terminology *rabb al-'ālamīn* is an unambiguous reference to God/ Allāh. Thus, Algar seems to be inclined towards the interpretation of Faḍlallāh as a claimer of divinity. Incidentally, the expression *rabb al-'ālamīn* also occurs (in its Turkic form) in the poem discussed below, together with the theological terminus technicus *maẓhar*: *rebbi'l-'ālemīnüŋ ber-güzīde: maẓharï:* (l. 3a, see the transcription and translation below). Of course, in the *medḥīye* poem, reference is not to Faḍlallāh, but to the Prophet Muḥammad.

[17] Algar 1987: 842, with literature.

[18] Ritter 1954: 3.

[19] For instance, Ritter 1954: 1: "Er wurde von seinen anhängern schlechthin als Gott, und seine schriften, insbesondere das *Cāvidānnāme*, das *Maḥabbatnāme* und das *'Arš-nāme*, als „göttlich" betrachtet"; on p. 2, Faḍlallāh is quoted referring to "das wort Gottes, das mit ihm wesensgleich ist…" and stating that "*kalima-i Ḥazrat [sic] ki 'ain-i ẓāt ast…*". And on p. 5, Ritter writes: "Der mensch ist daher schliesslich nicht nur Gottes thron, sondern *selbst Gott*. Kein wunder, dass die anhänger Faḍls vor allem ihn selbst als Gott betrachteten." [emphasis by M.H.].

among them Nesīmī.[20] In particular, Ritter states that the addressee in the latter's poems is "God himself" (*Gott selbst*).[21] He is followed in this by the editor of Nesīmī's Turkic divan, Kemâl Edib Kürkçüoğlu.[22] Also, numerous *bayt*s in Nesīmī's poetry leave no doubt that he believed Faḍlallāh was Allāh/ God. For instance, in his famous *maṯnawī Deryā-yï muḥīṭ ǧūša geldi* Nesīmī refers to Faḍlallāh as *min Fażli ilāhinā te'ālā*[23] "from Faḍl, our God – He is Supreme", where the eulogy *te'ālā* is a technical term exclusively referring to God in any brand of Islam. The divine status attributed to Faḍlallāh by his followers can also be deduced from circumstancial evidence such as their identifying the place of his execution (*maḳtal-gāh*) at Alıncak with the Ka'ba of Mecca[24] and his *Ǧāvidān-nāma* as "un nouveau Coran".[25]

Theoretically, according to the pantheistic element in the Ḥurūfī belief, the two interpretations must not necessarily contradict each other. As Faḍlallāh states that "the logos of God, which is the essence itself, contains everything" and "there is nothing in which the logos has not manifested itself",[26] Faḍlallāh might be the Mahdī and God at the same time. In fact, many passages in the works of Faḍlallāh and other Ḥurūfīs point to such a comprehensive interpretation. In Shahzad Bashir's words, Faḍlallāh saw himself and was seen by his adherents as the only one who "bridged the gap between humanity and divinity", which is a statement perfectly in line with his being "the final divinely appointed messenger for humanity" and, for that matter, the Mahdī.[27]

On the other hand, the textual evidence quoted above and in the writings of Ritter and Kürkçüoğlu is irreconciliable with the theory that Faḍlallāh claimed mahdihood but *not* divinity.[28] There is no positive tex-

[20] Cf. the preceding footnote.

[21] Ritter 1954 : 5.

[22] Kürkçüoğlu 1985 and passim.

[23] Kürkçüoğlu 1985 : 7. I have modified Ayan's original transcription so as to make it conform to the transcription system used in the present contribution. His transcription is "*Min Fazli ilâhinâ teâlâ.*" Kürkçüoğlu explicitly confirms my interpretation by translating the expression as "*Yüce İlâhımızın fazlı, keremi (Yüce İlahımız olan Fazl)*" (Kürkçüoğlu 1990 : 21).

[24] Algar 1987 : 842, Mélikoff 1998 : 122.

[25] Mélikoff 1998 : 122.

[26] "*… kalima-i Ḥazrat [sic] ki 'ain-i ẕāt ast bar camī'-i ašyā iḥāṭa dārad*" and "*hīč šei-ī az ašyā nīst ki kalima dar ū tacallī nakarda ast*" (Ritter 1954 : 2f., keeping Ritter's original transcription ; translations are mine).

[27] Quotations from Bashir 2005 : 46.

[28] Gölpınarlı 1991 : 734 seems to favor such a theory by mentioning that Faḍlallāh considered himself to be *maẓhar* and *Mahdī*, but without quoting his complementary statements (about the *muẓhir*, for instance) which illustrate the claim to divinity.

tual evidence from Ḥurūfī writings in support of such a theory.[29] Against this theoretical backdrop, I use upper cases when referring to Faḍlallāh in his property as the Ḥurūfic God in this contribution.[30]

Concepts comparable to those introduced by Faḍlallāh and his supporters had already been circulating earlier among certain esoteric branches of Islam.[31] But the Ḥurūfiya went a step further than most of them by not keeping their new religious insights to themselves. Instead, they began large-scale and systematic propaganda activities, which aimed at replacing traditional interpretations of Islam with the Ḥurūīfic religion.

Nesīmī, who is believed to have been a personal friend and disciple of Faḍlallāh, became the most successful propagandist of the Ḥurūfic faith after the founder himself.

But despite all their endeavours, the members of the Ḥurūfīya eventually failed to establish it as a publicly accepted and institutionalized religion. Most of the leading Ḥurūfis, including Faḍlallāh and Nesīmī, were executed for their belief. Nesīmī is said to have been killed in a particularly barbarous way by being flayed alive.[32] As a consequence of the brutal oppression, the Ḥurūfī movement disappeared from the historical scene about fifty years after its creation. What remained of it went underground, changing name or faith, or vanishing altogether.[33]

However, the poetry of Nesīmī and other poets inspired by Ḥurūfism has survived until today. It had a huge impact on subsequent spiritual movements inside and outside the Ottoman empire. For instance, Nesīmī's verses are still venerated among Turkey's Alevi-Bektaşi community today. And in the Republic of Azerbaijan, Nesīmī's fame as a national poet is eclipsed only by Fużūlī and Neẓāmī Ganjavi.[34]

[29] Algar 1987 : 842 only quotes a single, secondary reference to this effect.

[30] Following the orthographic conventions of both Kürkçüoğlu 1990 and Ritter 1954.

[31] On their influence on the Ḥurūfīya, see Gölpınarlı 1991 : 734.

[32] This fate is confirmed by all the biographical sources (cmp. the literature mentioned in footnote 4), only occasionally accompanied with the conjecture that such a cruel report might by legendary.

[33] According to Bashir 2005 : 105-107, the last attempts of Ḥurūfīs to gain political influence are to be dated around the year 1445.

[34] This brief and selective historical sketch of the Ḥurūfīya can of course not be read as a contribution to the comparative religious history of this religion, both as regards its place in other branches of Islam, its origins and its afterlife. A both structured and comprehensive overview on all of these aspects is given in Bashir. For the place of the Ḥurūfīya in Islamic history, Daftary 1990 (esp. 455-457) is particularly useful, for its development in the history of Iran see Ḥiyavī 1379 H. Š. Additional references can be found in Algar 1987 and in numerous publications by Irène Mélikoff, as for instance Mélikoff

The above cursory sketch of Ḥurūfism is essential as a preparation for the understanding of Nesīmī's poems. As will be seen below, the one chosen in this contribution (*İ: ṣačun ve'l-leyl…*) reveals its true meaning only against this background.

2. AIMS OF THE INVESTIGATION

The present contribution sets itself two principal aims.

The first is to oppose the Orientalist cliché that the ghazal has been, across its history, typically a 'decadent' genre, and a product of the ivory tower. This vision is challenged by showing that it became, in fact, a tool in an active ideological and religious struggle, poised to change and even revolutionize society, thus shifting far away from its origins as love poetry in Arabic literature.

In this respect it is important that the example chosen for illustration belongs to a very early period of the Ottoman ghazal tradition (in which Nesīmī is usually included), the end of the 14th century A. D. It is therefore impossible to explain its active and outspoken character by presumed influences from Europe. Such influences led to a certain politicization and radicalization of the Ottoman ghazal from the second half of the 19th century onward and may be observed, for instance, in the works of the Ottoman poetess *Yašar Nezīhe*.[35] The subsequent analysis will show that the ghazal represented a kind of *littérature engagée* already at the end of the 14th century.

The other goal is to show how Nesīmī resolves the controversial relationship between the highly conservative religious tradition dominating in many parts of his region and his wish to alter and finally even subvert it. As with many, if not most ghazals, the contents of the one discussed here shows a high degree of abstraction, even if this state is some attenuated by the extensive references to concrete *figurae* such as the Twelve Imams. For reasons of their abstraction, vagueness and ambiguity, ghazals are of only very limited value for possible historiographic investiga-

1992, Mélikoff 1993, Mélikoff 1998, Mélikoff 2001a, Mélikoff 2001b, Mélikoff 2003 and Mélikoff 2005. The complex and lasting impact of Ḥurūfic ideas on the Bektaşiya order, which fully unfolded only after the death of Faḍlallāh and the first generation of Ḥurūfis, is outside the present topic. In addition to the literature mentioned, Birge 1937 is still a valuable work of reference.

35 On her, see Tamsöz 1994. One particularly striking, radically political and socially engaged ghazal of hers is published there on p. 106.

tions. The following analysis therefore turns away from the historiographic perspective and focusses on the literary techniques that Nesīmī uses the cultural contradiction depicted above. It demonstrates that the ghazal is, precisely *because* of its inherent ability to express ambiguous, multi-layered and polysemic statements, a powerful forum for the negotiation of difficult cultural transition processes. It is not coincidental that at the centre of the poem stands the figure of the martyr,[36] which is itself inherently a figure of transition – between life and death, between this world and the other. According to Christian Szyska, the " transitional quality " of martyrdom becomes particularly manifest " at locations or in times characterised by transition ".[37] There can be no doubt that the situation in which Nesīmī found himself was characterised by transition – ideologically, politically, economically, ethnically, and linguistically ; as catchwords one may mention the constant influx of Turkic and other tribes from Central Asia, the many wars between the petty rulers of Anatolia, Azerbaijan, Iraq and Iran, and Timur's invasions.[38] Thus the interpretation of the poem is also an exercise in a new understanding of cultural studies as thinking of and working at transitions (*Denken und Arbeiten an Übergängen*), which has entered the field of literary studies after the 'cultural turn'.[39]

3. THE ESTABLISHMENT OF A TEXT

The ghazal investigated has the initial line *İ: ṣačuŋ ve'l-leyli…* It is contained in a number of manuscripts and printed editions of Nesīmī's

[36] The word " martyr " (*šehīd*) appears for the first time in verse 17b (twice), then again in the following *miṣrā*, 18a (see the text section below), thus occupying a central position in almost a literal sense. Of course the references to the Twelve Imams, which are considered to be martyrs in Shii Islam (in verses 16ff.), intensifies the presence of the figure of the martyr still further. – On martyrdom in Islam in general see Wensinck 1922, Tyan 1991, Gerlitz 1992, Todd Lawson 1995, Kohlberg 1997a, Kohlberg 1997b. Cmp. also the case studies Arberry 1969 and Massignon 1982, which contain many general insights. On literary aspects of martyrdom in Islam and elsewhere see Lamberigts/ Van Deun 1995, Pannewick 2004.

[37] Szyska 2004 : 38. In the Islamic tradition, the transitional, paradoxical state of the martyr between life and death is already evident in the Koran (2 : 154), where it is said that those who die in the path of Allah are not dead, but alive.

[38] For the general political situation at the time see Roemer 1986. For the broader cultural context, Mélikoff 1998 is a highly useful survey.

[39] See Weigel 2004.

Turkic divan. It may therefore included among those poems which are probably authentic.

The text which is presented below is based upon the collation of four manuscripts, two of which are among the oldest ones existing.[40] Furthermore, *İ: ṣačuŋ ve'l-leyli…* is also contained in the Ottoman printed edition of 1860,[41] in Cahangir Gəhrəmanov's monumental 1973 edition[42] and in Hüseyin Ayan's Turkish transcription from 1990.[43]

The differences between Gəhrəmanov's edition and the one from 1860 on one hand and the text based upon the four manuscripts on the other hand are rather minute. Gəhrəmanov's text is virtually identical with the one presented below, not adding or removing any verse, but chiefly deviating from it by an exchanged arrangement of verses 23 and 24. The Ottoman printed text from 1860 contains only 29 of 30 the verses found in the four manuscripts. The *bayt* missing from this printed edition is number 12 (see below in the text section). But this is already the most important idiosyncrasy of the 1860 edition. In the other aspects which are relevant to the present investigation it by and large agrees with the manuscripts.

But the differences are more important when the text of the manuscripts is compared to the Ayan 1990 printed edition. This is probably due to Ayan's using some rare manuscripts from libraries in Ankara, Cairo, Isparta, Konya and Tehran, none of which has been available for the preparation of the present contribution.[44]

One noticeable difference between Ayan 1990 and the manuscripts is that in Ayan's edition the poem numbers 32 verses instead of 30.[45] Although this seems to be a marginal question concerning textological contingencies, it might in reality be of some importance to the interpre-

[40] The four manuscripts are those presented as C, D, J and L in the list of references (q. v.). MS C was copied not later than 897 A. H. (which ended on October 22, 1492), MS D in 909 A. H. (beginning on June 26, 1503 and ending on June 13, 1504). The copy dates of MSS J and L are not known. More detailed paleographic information about these manuscripts will be presented in my forthcoming monograph about Nesīmī's Turkic divan.

[41] Anonymous 1860 : p. 12 of the Turkic text (the edition also contains Nesīmī's Persian divan).

[42] Gəhrəmanov 1973, vol. 1 : 36-41.

[43] Ayan 1990 : 74-76. In addition, the appendix of Ayan 1990 contains a facsimile of the Anonymous 1860 edition.

[44] The bibliographical data of these manuscripts are given in Ayan 1990 : 48f.

[45] The additional verses are included in the text below with the numbers 29' and 30', which mark their position after verses 29 and 30 respectively in Ayan's transcription.

tation. For "32" is the number of letters in the Persian alphabet and therefore one of the holy numbers of the Ḥurūfic religion, while 30 is not.[46] As the spreading of the Ḥurūfic religion is the nearly exclusive object of Nesīm'īs poetry and given the richness both of ghazal poetry in general, of mystical poetry and in particular of the Ḥurūfis' "cabbalistic"[47] style one might suppose that the number of verses can be meaningful. Hence it is perhaps not necessarily a devious assumption that Nesīmī may have put the number of verses into accordance with the Ḥurūfis' sacred number of 32. It is true, there is no direct evidence for the theory that *İ: ṣačuŋ ve'l-leyli…* originally had 32 verses. But in certain poems by Nesīmī a correlation between the letters of the alphabet and the arrangement of the verses *does* obtain. These are, for instance, the poems called *əliflam* "(poem with all the letters from) *Alif* to *Lām-Alif* (i. e., from the first to the last letter)"and *tərs əlifba* "backward alphabet" in Azerbaijani. Each verse of these poems begins with a letter of the Arabic-Persian alphabet, starting either from the first or the last one.[48] There are at least five poems of this kind in Nesīmī's Turkic divan.[49]

But there also arguments against such an interpretation. To begin with, if the additional verses in Ayan's edition are removed from *İ: ṣačuŋ ve'l-leyli…*, this does not lead to any significant breach neither in the formal structure of the poem nor in the message conveyed by it. Of course this would be the case if, for instance, one of the verses concerning the 12 Shiite imams (16-26), which are firmly integrated into the structure of the poem, were missing. Therefore, from the poem's internal structure, there is no compelling evidence that the two additional verses must be a priori assumed to be authentic.

There is yet another aspect that might give rise to suspicions about the authenticity of these two verses: the second of the verses (30') invites

[46] Ritter 1954: 5. Cf. Kürkçüoğlu 1985: I-XXVI.

[47] Dressler 2002: 91 speaks of "ihre kabbalistische Buchstabenmystik" and "kabbalistische Koraninterpretation" with reference to the Ḥurūfīya. It should be noted that despite of many apparent similarities between the Ḥurūfīya and Kabbalah a direct historical connection between the two religious movements has never been proved. To my knowledge, there is no study devoted to the possibility of such a historical connection. Of course, Dressler's use of the word "kabbalistisch" does not imply such a connection, but it is a figurative application pointing to similarities which need not be the consequence of direct historical contact. I have used the word, implying the latter meaning, because of its presentiveness.

[48] On this kind of poem, see Araslı 1998: 282.

[49] See Araslı 1973: 525-528, where they are grouped together.

the listener of the poem to pray "for the soul of Nesīmī". The expression that is used for this invitation, *rūḥ-i Nesīmīye*, normally suggests that the person for whom one is to pray is already dead. This gives is a posthumous ring to this verse, which together with its position at the very end of the ghazal makes it a sound like a later addition to the poem, perhaps by a venerator of Nesīmī.

Apart from the two additional verses (29' and 30'), the text of Ayan's edition agrees almost exactly with all the other printed and manuscript editions. The only major difference is a rearrangement of verses 7-13. Also, Ayan's edition has the same inverted order of verses 23 and 24 as Gəhrəmanov's edition, which might be an argument for the assumption that a part of the manuscript material used by both scholars overlaps.

In sum, there are some differences between the various manuscripts and printed editions. But on the whole, the text is quite uniform. As will be seen in sections 6. and 7., the observable differences between the texts do not undermine the conclusions drawn from the poem concerning Nesīmī's use of the ghazal as a subversive ideological platform.

4. TRANSCRIPTION

The particular version of the text referred to in the analysis below has been expressly created for the present investigation and cannot be found elsewhere in the literature. Therefore, the text based on the four manuscripts mentioned, with the two verses from Ayan 1990 added, will be presented in transcription ahead of the analysis in sections 5.-8.

The below transcription uses manuscript C as its basis.[50] In a second step, the evidence from C was collated with D, J, and L.[51] While doing so, all those text versions that are not of immediate importance to the topic of the present article were eliminated, in order to be able to focus the readers' attention on the questions discussed in chapters 5.-8. This entails the suppression of most paleographic, graphic and linguistic details.

The transcription system used below is that of Kreutel 1965 : XII-XIX. However, Kreutel's system is modified in two ways : firstly, by

[50] MS C, fol. 1v.

[51] These texts can be found in MS D, fol. 90r-90v ; MS J, fol. 6r-7r ; and MS, fol. L 8r-8v.

replacing Kreutel's "*ñ*" (for the velar nasal) with "*η*"; and secondly, by removing the distinction between open and closed /e/ (both being represented by the sign "*e*").

Additionally, the following symbols are used to indicate metric quantities (which are important as the metrical structure of the poem allows to decide on meaningful versions of the text):

- a colon marks a vowel that is lengthened for metrical reasons (e. g., *a:*);
- a *haček* on top of a vowel sign indicates shortening of an originally long vowel to a short vowel (for instance, *ĭ*);
- the symbol ^{v} marks the *Nīm-Fatḥa* (a short vowel which is inserted in order to complete the metre and not marked graphically).

The ghazal *İ: ṣačuη ve'l-leyli…* uses the metre of *ramal*, with four feet and the metrical pattern – v – – / – v – – / – v – – / – v –. As will be seen, not a single verse is violating this pattern. This is already a sign of Nesīmī's accomplishment as a poet, of which further examples will be given in sections 5.-7.

Text:

1 *İ: şačuη Ve'l-leyl izā yaġšā yüzüη dür Ve'ḍ-ḍuḥā*
Yā ve Sīn šānuηda münzel[52] *hem beyānuη Ṭā ve Hā*

2 *Ḳābe ḳavseyn i:ki ḳa:šuη vaṣfï ev ednāyile:*
Hem e-lem nešreḥ leke: ṣadrek buyurdï: Ḥaḳ saηa:

3 *Fażl-ï rebbi'l-'ālemīnüη ber-güzīde: mazharï:*
'Ālim-i: 'ilm-i: ilāhī kāšif-i: ḳul innemā

4 *Ḫilḳat-i: eflāke sen sen vāsïṭa:*[53] *nūr-i: ilāh*
Hem senüη šānuηda münzel oldï levlāke: lemmā

5 *Sen sen ol nūrī ki ādem bīn*^{v} *mā u: ṭīn iken*
Ol zemān ibnā ḳïlarduη ğümleye: sen sen binā[54]

[52] D *geldi:*.
[53] Instead of the reading *vāsïṭa:* of J and L, C has *äsṭur* "(the) lines" and D *vä äsṭur* "and (the) lines".
[54] The reading *binā* "building" is given in Ayan 1990: 75. Graphically, the reading suggested by the manuscripts is *bennā* "a builder", which, however, would result in a breach of the metre.

6 *Lā nebī ba‘dī buyurduŋ ya‘nī*[55] *ḫatm oldï : kelām*
Ṣaddaḳ i : seyyid ki sen sen ḫatm-i ğümle : enbiyā

7 *İstivā ḫaṭṭïn sen etdüŋ ẓāhirā šaḳḳü’l-ḳamer*
Čün saŋa : geldi : ki er-raḥmān ‘ale’l-‘arši’stevā

8 *Hem re’eytü : rebbi de : yen leyletü’l-mi‘rāğᵛda :*
Sen sen ol fī ṣūrat-i : aḥsen gören veğh-i : liḳā

9 *Raḥmeten li’l-‘ālemīn sen seyyid-i : kevneyni hem*
Šem‘-i ruḫsāruŋdan oldï : kün fe-kān ġarḳ-ï : żiyā

10 *İ : ḥabībe’l-lāh ki ismüŋ ya : zïlu : dur ‘aršᵛda :*
Aḥmed ü : Maḥmūd Ebū’l-Ḳāsim Muḥammed Muṣṭafā

11 *Sen sen ol ẕāt-i : muṭahher i : mübārek mā vu ṭīn*
Ḳul kefā geldi : senüŋ šānuŋda bi’l-lāh ḳul kefā

12[56] *Ol kim a : nuŋ ḥaḳḳïna : min*[57] *nūr-i vāḥïd söylediŋ*
Hem anuŋ šānï : na[58] *Ḥaḳdan nāzil oldï : hel etā*

13 *Ol vilāyet kānï ve : sulṭān-ï dīn šāh-ï : Neğef*
Tāğᵛ-dār-ï : enbiyā ve : ser-firāz-ï : evliyā

14 *Aḥmed o : šol kim dedi : men šehr-i ‘ilmem ḳa : pusï :*
Ol ‘Alī-yi : Murteżā dür ol ‘Alī-yi : Murteżā

15 *Fāṭïma : naḳdüŋ senüŋ oldï : Ḫadīğe : maḥremüŋ*
Ol biri : Ḫayrü’n-nisā dur bu : biri : Faḫrü’n-nisā

16 *Šepper ü : Šeppīrᵛ ya‘nī Šeh Ḥüseyn ve : Šeh Ḥasan*
Ol iki : dürreyn-i baḥr-i : ẕāt-i bī-hemtā Ḫüdā

17 *Ol šeh-i : aḥsen Ḥüseyn ve : bu : šeh-i : ḫalḳ-i : Ḥasan*
Ol šehīd-i : zehr-i ‘ašḳ ve : bu : šehīd-i : Kerbelā

18 *Ol se‘īdeyn ü : šehīdeyn ol iki : šehzādeler*
İḫtiyār-i : ‘ālemīn ü : muḳbileyn-i : kibriyā

19 *Ol vüğūdayn-i : muṭahher maẓhareyn-i : ‘ilḳ u luṭf*
Serderān-ï : bu : serā ve : serverān-ï : ān serā

20 *Mefḫar-i : kevneyni ya‘nī Šāhᵛ Zeyn el-‘Ābidīn*
Hem Muḥammed Bāḳïr ol sulṭān-ï dīn bedr ed-düğā

55 L *sende*.
56 This verse is the only one which is missing from the Anonymous 1860 edition.
57 Could also be read *men*. – L has *sen*.
58 L *šānïnda*.

21 *Ǧa'fer-i: Ṣādïḳ kim ol dur pīšᵛvā-yï: ehl-i dīn*
Ol emīn-i: sïrr-ï esmā dürr-i deryā-yï: 'aṭā

22 *Kāẓïm ol 'ilm-i: ilāhīnüŋ mekān u: ma'deni:*
Hem imām-ï: heštümīn dür Šāh 'Alī Mūsā Rïżā

23 *Šāh Naḳī kim nūr-ï češm-i: muttaḳīler dür yaḳīn*
Ol imām-ï: 'ārifīn dür šāh u sulṭān-ï: taḳā

24 *Ol Taḳī-yi: bā-naḳī kim Muṣṭafānuŋ āli dür*
Maẓhar-ï: elṭāf-ï raḥmet ma'den-i: ǧūd u: saḫā

25 *Šāh u sālār-ï: ǧihān dur 'Askerī hem ǧümleye:*
İbn-i Hādī pīšᵛvā dur pīšᵛvā dur pīšᵛvā

26 *Mehdī-yi: ṣāḥïb-zemān ol hādī-yi: ins ü: melek*
Ḳātil-i: küffār ve müšrik ṣāḥib-i: tīġ ü: livā

27 *Ǧān u dilden Muṣṭafā ve: Murteżā meddāḥïyam*
Hem bu On İ: ki: İmāma: o: ḫïram medḥ ü: s̱enā

28 *Kūrī -yi: Šimr ü: Yezīd ü: kūrī -yi: Mervān-ï ḫar*
Muṣṭafānuŋ ḥażreti: ne: ḳïlmïšam ben iltiǧā

29 *Ḫānedān-ï: Muṣṭafāyï: sevmeyen mel'ūn gürūh*
O: ḫïram bī-ḥadd u ġāyet a: ŋa la'net dāyimā

29'[59] *Yā ilāhī Murtežānuŋ Muṣṭafānuŋ ḥaḳḳï'čün*
Ver murādïm kāma ergür ḥāǧetüm ḳïlġïl revā

30 *İ: Nesīmī ḥašr ü nešrüŋ ǧāmi'i: sen ǧāmi'ï*[60]*:*
Enbiyānuŋ sïrrï sen sen evliyā ve: aṣfiyā

30'[61] *Kimki e: šitdi: bu O(:)n İ: ki: İmāmuŋ vaṣfïnï:*
Raḥmet a: ŋa: kim ḳïla: rūḥ-ï: Nesīmīye: du'ā

[59] This verse appears only in Ayan 1990: 76. In quoting it, the Turkish transcription system used by Ayan has been adapted to the system used for the present contribution. Also, some minor changes in the readings were introduced where it seemed to be appropriate. Ayan's original text runs as follows: *Yâ ilâhâ Murtazânın Mustafanın hakkı'çin/ Ver muradım kâma irgür hacetim kılgıl revâ.*

[60] Instead of *sen ğāmi'i:*, D has *sen sen bugün.*

[61] This verse appears only in Ayan 1990: 76. Compare the footnote to verse 29'. Ayan's original text is as follows: *Kim ki işitti bu oniki imâmın vasfını/ Rahmet ana kim kıla rûh-ı Nesîmîye du'â.*

5. TRANSLATION

1 Oh you, whose hair is 'and We call to witness the stillness of the night',[62]
your face is 'We call witness to the growing brightness of the day',[63]/
Ya Sin was sent down to your glory, and your clearness is Ta Ha.[64]

2 'The distance of two bows' are your two brows, with the specification 'or even closer',[65]/
And God deigned to say to you: 'Have We not broadened thy mind?'[66]

3 Choice manifestation of the grace of the Lord of all the worlds (or: of Faḍl[allāh Astarābādī], Lord of all the worlds),[67]/
Knower of the divine knowledge, discoverer of the 'Say: verily…',

4 The means[68] to the creation of the heavens are you, oh divine light!
And to your glory was sent down the saying 'If it had not been you…'[69]

5 You are the light that Adam saw while he was still water and clay.
At that time you were engaged in building. You are the building[70] for all.

6 You deigned to say 'There is no prophet after Me'. This means[71]: the Word has become sealed,/
He confirmed it, oh master,[72] that you are the seal of all prophets.

[62] Koran 92: 3 (translation of Zafrulla Khan 1978: 622). The numbering of verses and translations from the Koran follows Zafrulla Khan 1978, unless otherwise stated.

[63] Koran 92: 2 (Zafrulla Khan 1978: 622).

[64] "Ya Sin" and "Ta Ha" refer to suras of the Koran (see the discussion in 7.2. below).

[65] 'The distance of two bows or even closer' (my translation) is a quotation from Koran 53: 10 (Zafrulla Khan 1978: 530). It refers to the distance that is believed to have remained when Muḥammad met God on one occasion.

[66] Koran 94: 2 (Zafrulla Khan 1978: 623).

[67] For the interpretation behind this translation, see footnotes 16 and 23.

[68] C and D have "lines" instead of "means".

[69] According to Pala 1998: 255, s.v. *Levlâk*, this quotation is from a *ḥadīṯ qudsī*. See the discussion in 7.2. below.

[70] Cmp. footnote 54.

[71] Instead of "This means: the Word has become sealed", L has "the Word has become sealed in You".

[72] As the reference is to the Prophet Muḥammad himself, the word *Seyyid* can of course not have the technical meaning of "descendant of Muḥammad" or, more particularly, "descendant of Muḥammad's grandson al-Ḥusayn". Instead, the word is to be understood in its broader sense of "master, lord" (Turkish, "*ulu, büyük efendi*"). Both meanings are common in divan literature (see Pala 1998: 352, s.v. *seyyîd* [sic], whence also the Turkish quotation was taken).

7 Outwardly, you made the *istivā* line into the (wonder of the) ‘splitting of the moon’[73]
Since to you came ‘Who has settled Himself [*istevā*] on the Throne’[74]

8 And you are the one who said ‘I saw my Lord’ in the Night of Ascension,
You are the one who saw the Face of Union in the Most Beautiful of Forms.

9 Out of mercy for all the worlds you are the master of the two universes,[75] and
From the torch of your cheek, the whole cosmos of ‘«Be!» and it was’[76] became submersed in light.

10 Oh you friend of Allāh, your name is written on the throne of God,
Aḥmad Maḥmūd Abū’l-Ḳāsim Muḥammad Muṣṭafā![77]

11 You are that pure essence, oh you blessed water and clay
To your glory came down ‘Say: «Sufficient is Allāh!»’.[78] Say: sufficient is Allāh!

12 (You are) the one, to whose godly truth you said: ‘From a single light’[79] (?),
And to whose glory the ‘Did not come… ?’[80] was sent down from God,

13 That treasure of holiness and sultan of the religion, the king of Najaf[81]
That crowned head among the prophets and leader among the saints,

14 – That one about whom Muḥammad said: ‘I am the city of knowledge, its gate
Is ‘Alī Murtaḍā, that ‘Alī Murtaḍā.’

[73] Koran 54: 1 (the translation is by M. H). See also Maier 2001: 119, s.v. *Der Mond* and Pala 1998: 366, s.v. *Şakku’l-kamer*. On the literary tradition about this miracle see Proházka-Eisl 2001.

[74] This expression appears in the Koran a number of times, for instance 20: 6. The English translation is from Zafrulla Khan 1978: 298, the illustrative *istevā* was added by M. H.

[75] I.e., this and the other world.

[76] This is an adaptation of the Koranic statement *kun fa-yakūn* “Be! and it *is*” (e.g., 2: 11 – see Zafrulla Khan 1978: 20; the emphasis by M. H.). The expression *kun fa-yakūn*, which describes Allāh’s creation of the universe, appears several times in the Koran (see 3, 47 and 59; 6, 73; 16, 40; 19, 35; 36, 82; 90, 68). But in none of these places the second form is *kān(a)*, as it appears here in verse 9b.

[77] All the names in 10b refer to the prophet Muḥammad. For instance, *Aḥmad* and *Muṣṭafā* appear in the *medḥīye* on Muḥammad written by Nesīmī’s contemporary Süleymān Čelebī (d. A. D. 1422; see Kutlu 1983: 55, 57).

[78] See Koran 13: 43; 17: 96 and 29: 52. The translation is an adaptation from Zafrulla Khan 1978: 236.

[79] Or “I am a single light”. In L: “You are a single light”.

[80] Koran 76: 1 (the translation is by M. H.).

[81] I. e., the first imam, ‘Alī (died A. D. 661).

15 Fāṭima[82] became your capital, Ḫadīǧa[83] your intimate friend,
That one is the Best of Women, this one the Glory of Women –,

16 Šappar and Šappīr, that is, king Ḥusayn and king Ḥasan,
These two pearls in the sea of the incomparable essence of God,

17 That most beautiful king, Ḥusayn, and that king of the people, Ḥasan,
This one martyr of the poison of love, and that one martyr of Karbalā,

18 These two happy ones, these two martyrs, these two princes,
The choice of all the worlds, and close neighbours of God's greatness,

19 These two pure bodies, these two manifestations of love and grace,
Leaders in this wordly palace and rulers of that palace on the other side;

20 And the pride of the two worlds, that is, king Zayn al-ʿĀbidīn,[84]
And Muḥammad Bāḳir,[85] that sultan of the religion, that full moon surrounded by darkness,

21 Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq,[86] who is the leader of the religious people,
That confidant of the secret of the names, that pearl in the sea of munificence,

22 Kāẓim,[87] that place and mine of divine knowledge,
And the eighth imam, king ʿAlī Mūsā Riḍā,[88]

23 King Naḳī,[89] who is the light in the eyes of the pious, evidently,
– He is the imam of the mystics and the king and sultan of piety –,

24 That Taḳī,[90] companion of the pure (?), who belongs to Muṣṭafā's family,
A manifestation of the graces of God's compassion, a mine of generosity and liberality,

25 ʿAskarī[91] is the leader and the commander of the world, and of all of it,
The son of Hādī is a leader, a leader, a leader,

[82] The daughter of the Prophet Muḥammad.

[83] The first wife of the Prophet Muḥammad.

[84] Fourth Shiite imam (died about A. D. 713 – see Halm 1988 : 37).

[85] Fifth Shiite imam (died about A. D. 733 – see Halm 1988 : 37).

[86] Sixth Shiite imam (A. D. 702-765 – Halm 1988 : 35-37).

[87] (Mūsā) al-Kāẓim is the seventh Shiite imam (see Halm 1988 : 37).

[88] ʿAlī Riḍā is the eighth Shiite imam (Halm 1988 : 37).

[89] *Naḳī* means "pure". According to the context, this should be a reference to the ninth Shiite imam, Muḥammad al-Ǧawād (died A. D. 835 – see Halm 1988 : 37, 40).

[90] *Taḳī* "the pious" must, according to the sequence of the enumeration, denote the tenth Shiite imam, ʿAlī al-Hādī (died 868 – see Halm 1988 : 37).

[91] Eleventh Shiite imam (died A. D. 873 or 874 – see Halm 1988 : 37).

26 And al-Mahdī,[92] the dominator of the time, that guide of mankind and the angels
The killer of the unbelievers and polytheists, the bearer of sword and lance. –[93]

27 I am one who praises Muṣṭafā and Murtaḍā with my heart and soul,
And I am praising and glorifying these Twelve Imams.

28 May Šimr[94] and Yazīd[95] and Marwān[96] the donkey be blinded (?) –
I have sought refuge with the holy Muṣṭafā!

29 On that cursed sect that does not love the dynasty of Muṣṭafā
I am sending limitless and boundless cursing, forever!

29' Oh my God, for Murtaḍā and Muṣṭafā's sake,
Please grant me my desire and bring my need to its fulfilment!

30 Oh Nesīmī, you are the collector of Judgement Day, the all-comprising[97]
You are the secret of the prophets, the saints and the purified!

30' Whoever heard this description of the Twelve Imams,
Grace be upon him, and may he pray for the soul of Nesīmī!

6. THE POEM AND ITS STRUCTURE

In addition to the facts about the historical and biographical background that have been sketched in section 1., some remarks about the form and structure of this poem as well as about the ghazal in general are in place in order to facilitate its appreciation.

The rhyme pattern (aa, ba, ca, da…) and the mention of the pen name (*taḫalluṣ*) *Nesīmī* at the end (30, 30') clearly identify this poem as a ghazal (*ġazal* in Arabic, *ġazel* in Ottoman Turkish).

92 Twelfth and last Shiite imam (see Halm 1988: 37).

93 The approving mention of the imam's property of being a killer is remindful of what Hamid Algar has said about violent tendencies in the writings of Faḍlallāh (see Algar 1987: 842f.).

94 According to the Shii tradition this is the name of the man who beheaded the imam al-Ḥusayn in the battle of Karbalā (see Richard 2003: 46).

95 The reference is to Yazīd b. Mu'āwiya (644-683), the second Umayyad caliph, under whose rule al-Ḥusayn was killed at Karbalā.

96 Marwān b. al-Ḥakam (623-685) was governor of the Hijaz before he became the 4th Umayyad caliph in 684. In the Shiite tradition, he is held responsible for his participation in the massacre of al-Ḥusayn and his followers.

97 Instead of "you are the collector of Judgement Day, the all-comprising" MS D has "you are the collector of Judgement Day today".

But this ghazal is extraordinary due to its exceptional length. While in an average ghazal the number of verses (*abyāt*, singular: *bayt*) ranges from 5-12,[98] this one has at least 30. From the point of view of size, *İ: ṣačuŋ Ve'l-leyl…* can therefore easily compare to the epic genre of *maṯnawī*. This is proven by a look at Nesīmī's own *maṯnawī*s. The longest of these counts about 47 *abyāt*, while a second one numbers only 17, i. e. even less than *İ: ṣačuŋ Ve'l-leyl....*[99] Of course, these two *maṯnawī*s by Nesīmī are still very short in comparison to the huge ones created, for instance, by Rūmī or Neẓāmī. However, the above comparison bears out that within the œuvre of Nesīmī, size alone is no sufficient mark to distinguish between the poetic forms of ghazal and *maṯnawī*.

One of the reasons for the exceptional size of *İ: ṣačuŋ Ve'l-leyl...* may be sought in its subject matter. For the poem contains, among other things, a list of the 12 Shiite imams in verses 13-26. Given the fact that each imam is given at least one full *bayt* (with particularly important figures such as 'Alī, al-Ḥasan and al-Ḥusayn receiving more), this enumeration almost automatically exceeds the normal size limitations of the ghazal.

But there are other probable reasons that let Nesīmī prefer the form of ghazal over the *maṯnawī*. Perhaps the most important of them is that the ghazal is by its original nature a love poem.[100] In Arabic poetry, the ghazal was almost exclusively devoted to love themes, whereas other themes gradually were included in the course of the development of the Persian and Turkic Islamic literatures.[101] Thus in Nesīmī's times, the ghazal is a poetic form which has already been applied to many subjects, but in which love can always expected to play at least an important role due to the origins of the form. Nesīmī's choosing to write a ghazal and not a *maṯnawī* or another genre of poems (such as *qaṣīda*, a *terǧī'-i bend* etc.) thus directly bespeaks that the subject matter of *İ: ṣačuŋ Ve'l-leyl...* is love. Also, there is direct mention of love in verse 17. The ghazal form adds intensity to the feeling of love, and this intensification is crucial for the poem's message, which is the extolment of the praised figures.

98 Bausani 1990: 1033.

99 See Kürkçüoğlu 1985: 3-26 for the texts of these two *maṯnawī*s.

100 On the ghazal's characteristic as a love poem, see Bausani 1990: 1028 and Şentürk 1999: 46.

101 See Neuwirth/ Bauer 2005 and Neuwirth et al. 2006.

Another reason for Nesīmī's choosing the ghazal form might have been that its structure suggests a stronger degree of coherence than the *maṯnawī*. In the ghazal, the same rhyme (in the present case, *-ā*) is repetated at the end of every *bayt* throughout the whole poem (in addition, the first hemistich must also carry it). This repetitive structure strengthens the impression of acoustic and optical unity. The conveyance of a notion of unity is another pivotal element of the poem : by emphasizing the coherence of all the names and events presented it wants to demonstrate that the Ḥūrūfic doctrine is a holistic, all-encompassing religion, which is able to incorporate it forms of traditional Islam, including Shiite traditions.[102] In contrast to the ghazal, the *maṯnawī*, with its permanent change of rhyme (according to the pattern aa, bb, cc, dd…) does *not* convey an equally strong feeling of unity, homogeneity and harmony alone by its structure.

Nesīmī's unification program is also reflected in the contents of *İ: ṣačuŋ Ve'l-leyl...* The poem consists of two distinct parts, which are nearly equal in length. The first of them (verses 1-12) is dedicated to the praise of Muḥammad, the second to the elevation of the Twelve Imams (13-26). The differences between the two parts are evident both in content and style. For instance, the second part contains considerably fewer theological arguments and references than the first, and also fewer finite predicates. It is characterized by the prevalence of nouns, many of which are proper names. These nouns are frequently mentioned without even having a predicate attached to them.

However, these two parts can be understood as forming a single unity, both as to their contents and on the level of grammatical construction. For *ol vilāyet kānï* "that treasure of holiness (i.e. the imam 'Alī)" (13) and all the other nouns referring to the Twelve Imams in verses 13 to 26 can be interpreted as predicate nominatives to the noun phrase *sen sen* "you are" in 11. In this analysis, the second part of the poem identifies the Prophet Muḥammad (who is celebrated in the first section, 1-12), with each of the Twelve Imams. This is a very reasonable line of thought according the Ḥurūfic belief. For the Ḥurūfīs did not only believe Allāh to be identical in essence with Faḍlallāh and the Prophet, but also with any (believing) human being.[103]

[102] On this unifying aspect compare section 7.3. below.
[103] Ritter 1954 : 4f.

Two verses, 14 and 15, where there is a separate predicate, seem at first sight to contradict the above interpretation. But the grammatical discontinuity does not correspond to one of the contents. For both verse 14 and 15 continue the highlighting of important personalities, who are directly connected to those mentioned before and after. The thematic line of thought remains thus uninterrupted. Also, from a textual point of view, these two verses may be seen as insertions or digressions and as a consequence they do not interrupt or disrupt the text, even if they do so to syntax. In spite of their separate predicates, verses 14 and 15 are still discernible as links of the same thematic structure as the rest of the *abyāt* (16ff.), and after the digression ends with 15b, the syntactic structure begun with *sen sen* in 11a and suspended in 13, continues.

The difference in contents and style between the two main parts, which has been explained above, is comprised in another characteristic of *İ: ṣačuŋ Ve'l-leyl...* This is the poem's anticlimactic structure. The anticlimax refers, among other things, to the importance of the figures portrayed.[104] According to this logic, Muḥammad is more venerable than the imams, who are mentioned second to him. The dominance of Muḥammad over the other figures mentioned can be judged alone from the number of verses: 12 are dedicated to him, followed by 4 verses about Ḥasan and Ḥusayn (16-19) and two about ʿAlī (13f.); the other figures occurring in 13-26 get a maximum of one verse each. Not surprisingly, the most negatively portrayed and thus by implication least important figures of the whole poem, the three evildoers mentioned in verse 28, get the record low of a single hemistich for all of them in that same closing section.

Another figure of comparatively little importance who appears in the poem's closing section (27-30') is of course the poet himself. In the context of the anticlimactic structure that has been outlined in the preceding paragraphs, this mention of Nesīmī provides an additional reason why Nesīmī's preference of the ghazal form appears sensible, apart from the ones already explained at the outset of this chapter. This time it is the formal requirement of the *taḫalluṣ*, expected to be placed at the very end, which makes the ghazal form particularly adequate for Nesīmī's poetical design. For the obligatory final position of Nesīmī's *taḫalluṣ* is at the same time approximately that place where Nesīmī's name is due

[104] Further aspects of the anticlimactic structure will be discussed in sections 7.2. and 7.3.

to be mentioned by the logic of the anticlimax. This skillfully constructed coincidence would not have been so effective if the *maṯnawī* form had been used, where the appearance of the *taḫalluṣ* is not as imperative as in the ghazal.

Before ending the survey of the poem and its structure, two details are worth being exposed, because they are important to the subsequent interpretation.

Firstly, from the enthusiastic praise of the imams in the second part of *İ: ṣačuŋ Ve'l-leyl l...* one might deduce that at least a part of the audience for which it was composed must have been Shiites or people familiar with Shiite traditions.

Secondly, this same imam list contains an interesting additional feature. This is the presence of two famous female figures. For interspersed between the imams we read a verse (15) praising Ḫadīǧa, Muḥammad's first wife, and his daughter Fāṭima, who was married to the first Shiite imam ʻAlī. The mention of these two women is not only an important mark for the respect payed to women in the Islamic tradition, but it also shows how extensive Nesīmī's concept of unity is. In his endeavor to integrate existing elements of Islam into the new religion, he apparently not only pays tribute to male representatives.

Furthermore, the position of Ḫadīǧa and Fāṭima in the anticlimactic order of the poem is also quite remarkable. They are mentioned after Muḥammad and ʻAlī but *before* all the other imams. This corresponds *de facto* to a fairly elevated position in the hierarchy. This esteem may on one hand be explained by a particularly high veneration that must have been felt for these two holy women. Various historical explanations for this high regard come to mind, above all the Shiite cult of Fāṭima,[105] but also influences from pre-Islamic Turkic traditions that put the women on equal stance with the men.[106] On the other hand, it may also be a consequence of chronology. For the above mentioned anticlimax also parallels a chronological sequence starting from the most ancient *personae*. It is thus natural for Muḥammad, ʻAlī, Ḫadīǧa and Fāṭima, who were all contemporaries, to appear before al-Ḥusayn, al-Ḥasan and the other imams.

105 According to Richard 2003 : 40f., the Shiites' esteem for her is comparable to that of the Christians for the Virgin Mary.

106 Cmp. the mention of the participation of unveiled women in the *maǧālis* (gatherings) of Aḥmad Yesevī in Mélikoff 1998 : 8, of sexual equality among the Turks of Anatolia in the 13th century (Dressler 2002 : 56) and of the prominent and active role of women in Ilkhanid Persia (Ipsiroglu 1965 : 14).

If chronology was more decisive for the placement of the verse about the two women, this would perhaps diminish the respect supposedly payed to them. But it is not safe to decide whether respect or chronology was the pirotal criterion for the positioning of the women's *bayt*, so the question has to be left open. In any case, the fact of the women's being mentioned at all and at a quite early place in the poem seems to add more to their esteem than the underlying chronological structure can be supposed to.

The remarks in chapter 6. are no full summary and interpretation of *İ: ṣačuŋ Ve'l-leyl...*, which would have to include a detailed analysis of the many theological arguments, the epithets of the imams, etc. However, it hopefully provides a general outlook onto the poem, which in turn is necessary for the discussion that follows in chapter 7.

7. STRUCTURE AND REFERENCE AS A MEANS OF SUBVERSION

In the times of Nesīmī, the ghazal already looked back upon a history of about seven centuries. In this long period, an extensive and elaborate system of conventions to address the paramount subject – love – has evolved, first in Arabic, then in Persian and finally in Turkic ghazal literature (later to be continued in other cultural spheres such as India).[107] These conventions included many fixed expressions, tropes and images that were interpreted ever afresh by the poets. The art of a ghazal poet can in part be judged by his ability to create a pleasing balance of such conventional and the necessary new elements.

The following observations try to reveal the special ways in which Nesīmī uses the conventions of the ghazal for the propagation of his Ḥurūfic creed as the principal intention of his writing poems. The new, revolutionary and in the eyes of many Muslim and other authors and institutions "heretic" [108] nature of Ḥurūfism inevitably must create a very strong contrast to traditions perceived to be "orthodox". It must be kept in mind that it is not in Nesīmī's interest to exaggerate the dichotomy between traditional and Ḥurūfic understanding, for this could

[107] Again, see Neuwirth/ Bauer 2005 and Neuwirth et al. 2006 for a comprehensive overview.

[108] Cmp. the reference to Nesīmī in Ciopiński 1998.

eventually have turned the readers away. On the other hand, Nesīmī must create new and spectacular literature in order to please his public. The following two sections try to illustrate how the poet resolves these contradictory demands.

a) Conventional enticement

Although the Ḥurūfiya was an ideologically radical movement and Nesīmī its most important poetical voice, he does not reject the conventionalized imagery of the traditional ghazal nor create a completely new poetical language. Rather, he respects the stereotypes and conventions of traditional ghazal literature – that is, on the surface at least. If one did not know anything about the Ḥurūfic readings in his ghazals, they could be read as pleasing and successful examples of traditional ghazal literature.

This is true for *İ: ṣačuŋ Ve'l-leyl…*, too. Already in the very first *miṣrā'*, one of the classical stereotypes of ghazal poetry is introduced: In verse 1a,[109] Nesīmī compares the addressee's (i.e. the Beloved One's) hair to the blackness of the night, and his or her face to the light of day.

These long-established images of the darkness of the night and the brightness of daytime are illustrated by two verses from the Koran. The introduction of Koranic references is very widespread in the ghazal tradition. Since everybody in the audience is supposed to be familiar with the Muslim Holy Scripture, such quotations are a safe way to ensure universal understanding. Also, the Word of God adds nobleness and beauty to any kind of message that is communicated in a ghazal. Both of these advantages are crucial to Nesīmī's intention of spreading his new religion.

But the Koranic references in 1a also serve more special literary purposes besides these basic functions. For they create the rhetorical device of hyperbole (in Arabic, *mubālaġa*, in Turkish *mübālağa*). The hyperbole comes into being through the comparison of the inherently divine, noble and transcendent verses of the Koran to the images of "hair" and "face". The latter are not only human, profane and earthly in nature but, what is more shocking, also potentially have a sexual connotation, the hair being part of the *ḥarām* or taboo body parts of a female beloved.

According to the rules of elocution governing divan poetry, *mubālaġa* is only deemed acceptable if it respects certain limits. These restrictions

[109] The small letters a and b indicate the first and second hemistich (*miṣrā'*) of each *bayt*.

to *mubālaġa* include that it must not become too extreme, but has to avoid implausibility and violations of the boundaries set by decency.[110]

The comparison of God's own utterances to possibly sexually connotative body parts in 1a of course risks to appear as an intolerable form of *mubālaġa*. However, in reality the likening of the beloved one's hair and face to verses from the Koran in 1a is an acceptable form of *mubālaġa*. One important reason for this is the genre of the section in which the hyperbole is placed. This section, which comprises verses 1-12, is that part of the poem which forms the beginning of the eulogy/*medḥīye*. Again according to the general rules held in divan poetry, there is a higher tolerance for extreme *mubālaġa* in eulogies than in other forms of poetry.[111] Perhaps an even more crucial reason is the fact that the person whose "hair" and "face" are compared to the Koran is the venerable human being *kat'exochén*, i. e. nobody else than the Prophet Muḥammad himself.[112] This completely eliminates the sexual potential. For these two reasons, the comparison set up in 1a presents a fitting and moderate instance of *mubālaġa*. Although it performs a keen juxtaposition of the most sublime theological sphere to "hair" and "face" with their potentially sexual and profane associations, this *mubālaġa* thus stays within the limits of what tradition permits.

The above remarks illustrate that the initial verse (*maṭla'*) of *İ: ṣačuŋ Ve'l-leyl…* pays tribute to the conventions of the ghazal. This is at least true as long as one does not take the special Ḥurūfic readings into consideration, which are hidden underneath (see section 7.2.). A similar conventional surface structure as in verse 1 can be found in most other *abyāt* of *İ: ṣačuŋ Ve'l-leyl…* One could mention, for instance, such conventional images as "the treasure" (*kān* – see 31a), "pearls" (*dürr* — 16b and 21a), "the mine" (*ma'den* — 22a and 24b) and also the complex image of "the city" (*šehr*) and "the gate" (*ḳapu*) presented in 14a.

However, it is not the aim of the present investigation to enumerate and explain all these conventional features, which has been done in many general works about Ottoman ghazal poetry.[113] Instead, in the fol-

[110] Pala 1998: 298, s.v. *mübâlağa*.

[111] Pala 1998: 298, s.v. *mübâlağa*. – On the *medḥīye* in general, see also Pala 1998: 266, s.v. *medhiye*.

[112] In one of the manuscripts the poem even bears the headline *na't-i resūl* "eulogy on the Prophet", written in red ink (MS L, fol 8r.).

[113] Apart from the useful interpretations in Şentürk 1999, the reader may refer to Andrews 1976, Andrews 1985, Andrews/ Black/ Kalpaklı 1997, Björkman 1964a and Björkman 1964b for general introduction. For detailed information on particular aspects

lowing section (7.2.) the attention will chiefly be focussed on the unconventional aspects of *İ: ṣačuŋ Ve'l-leyl…*

What is important about the conventional elements used in *İ: ṣačuŋ Ve'l-leyl…* is that they render the poem pleasant even without a consideration of the unconventional, Ḥurūfic semantic layers. The rhetorical craftsmanship performed by Nesīmī, among other things in the *mubālaġa* of 1a, raise this ghazal clearly above mediocrity. The reader or listener can be occupied with the decipherment and enjoyment of this literary brilliance without engaging himself in a search for other, deeper meanings. However, these meanings *are* there, covered in the subtext and waiting to be discovered. And it is not the smooth and agreeable surface but the arcane and revolutionizing message hidden underneath that is crucial to this poem. Nesīmī's mastery in the conventional elements of divan poetry is not an exercise in *l'art pout l'art* (*avant la lettre*), but only a means to lure his audience into the world of Ḥurūfic beliefs. In the next section, some evidence for this Ḥurūfic deep structure of the poem will be given.

b) Subversion by literary subtext

The basic literary technique which Nesīmī employs in order to inoculate the audience with the Ḥurūfic belief is to hide the latter between and behind the conventional elements of the poem. Conventional expressions are furnished with additional Ḥurūfic meanings, or they are put into a new context which suggests such meanings.

The technique of concealing Ḥurūfic statements beneath a seemingly conventional surface that is mostly faithful to the moral of orthodoxy appears in practically every single *bayt* of the first twelve verses of *İ: ṣačuŋ Ve'l-leyl…* These twelve *abyāt* contain almost the whole of the theological argumentation of the poem.

This application of cryptic insinuations corresponds well to the very nature of the Ḥurūfic religion, which claims to reveal new and deeper meanings of the Koran and the traditions (*aḥādīṯ*, plural of *ḥadīṯ*), which were previously unknown. But it is also easy to see the parallel between the extensive use of this technique and the social and political situation of the Ḥurūfic community. In trying to make converts in an ideologically necessarily hostile environment, Nesīmī had to choose his wording

of Ottoman divan poetry, Pala 1998 is indispensable. Most recently, see Neuwirth et al. 2006.

extremely carefully. A direct and open exposition of his Ḥurūfic views was dangerous. A safer and much more efficient way was to try and gradually change the existing, pre-Ḥurūfic interpretations by small, implicit changes in the knitware of traditional ghazal literature. Also, too direct proselytizing would possible have diminished the chances for success with the highly educated literati and lovers of poetry, who must have been part of the Ḥurūfis' target group.

In the following, some striking examples of this infiltration of tradition and convention by Ḥurūfic tenets will be illustrated.

A first allusion to the Ḥurūfic doctrine is already presented in the *maṭla‘*. As has been emphasized above, the literary mastery displayed in this hemistich can easily dispel suspicions on the part of the audience about yet another semantic layer being hidden. Indeed, 1a contains nothing that forces a Ḥurūfic interpretation upon an unsuspecting reader. But to those who are familiar with Ḥurūfic ideas, the link is evident. For the two Koran *āyah*s belong to a set of verses which are frequently put forward by the Ḥurūfis in order to propagate their religion.[114]

Incidentally, the Ḥurūfic background implied in 1a may be put into relation to the *mubālaġa* (as discussed in 7.1.), adding some more intricacy to the performance of rhetorical art. For if read together with its Ḥurūfic subtext, the hyperbole not " only " realizes a potentially slippery juxtapposition of eroticism and the Koran. Also – and far more blasphemiously – the order of the object and the subject of comparison becomes inverted : not hair and face of an unknown beloved one are likened to the Koranic verses anymore, but these verses are identified with Hair and Face of the Ḥurūfic godhead. This amounts to an abrogation of the traditional interpretation of the Koran by means of Ḥurūfic exegesis. This in turn constitutes a much more extreme form of *mubālaġa* than the placing of those *āyah*s in a (sexually) risqué context. The wit of 1a lies in the fact that the theological provocation that comes into being through the Ḥurūfic background is much stronger than potentially already strong sexual provocation encapsulated in the conventional level of interpretation.

A congenial method of hiding a Ḥurūfic tendency is shown in 1b. At a first glance, the mention of the *Ṭā-Hā* (20) and the *Yā-Sīn* (36) suras of the Koran seem to be no more than fitting illustrations of the present

[114] Compare Pala 1998 : 115, s.v. *Duhâ/ve'd-Duhâ* and ibid. : 255, s.v. *leyl*, where another *bayt* by Nesīmī is quoted that uses these *āyah*s.

topic, which is "praise of Muḥammad" (*na't-i resūl*). This analysis is supported by the fact that at least some orthodox exegetists understand the letters *Yā-Sīn* and *Ṭā-Hā*, which stand at the beginning of these two suras, as invocations of the prophet Muḥammad.[115] However, these four letters also belong to the set of 14 ungrammatical letters called *ḥurūf muqatta'* (literally, "letters that were cut off"). These letters appear at the beginning of a number of suras of the Koran, and their interpretation is disputed even in the Sunnā tradition. The *ḥurūf muqatta'* are crucial to the Ḥurūfic Koran exegesis because of their relation to the number of letters of the Arabic alphabet (28). The number of the letters of the Arabic scripture is a central point of reference in the Ḥurūfic exegesis.[116] Of course, the number of letters of the Arabic alphabet is twice the number of the existing *ḥurūf muqatta'* (2 x 14). Furthermore, there is a numerical relationship to the lines of the human face, which number 7 according to the Ḥurūfis, i.e. half of the number of the *ḥurūf muqatta'*. This system of correspondences between the *ḥurūf muqatta'*, the numbers 14 and 28, the human face and the letters of the alphabet is very much at the core of the Ḥurūfic religion.[117] Via the *ḥurūf muqatta' Yā*, *Sīn*, *Ṭā* and *Hā*, verse 1b surreptitiously draws the readers' attention to this system.

In a similar way, the *āyah*s quoted in *bayt* 2 transport Ḥurūfic ideas. This is particularly evident in 2a. The Koranic term *ḳavseyn* (Arabic *qausayni*) "two bows" can on one hand be understood as a reference to two bows for archery. But by putting *ḳavseyn* next to the words *iki ḳašuŋ* "your two brows", Nesīmī suggests a different interpretation. According to this line of thinking, firmly established in the Ḥurūfic system, *ḳavseyn* refers to human brows instead of bows for shooting. This exegesis is arrived at through a pictorial analogy between the human brows and the convex shape of a bow. Thus the Koranic reference in 2a does not merely illustrate and embellish the meaning of the *miṣrā'* or some of its elements (here: *iki ḳašuŋ*), as is frequently the case for Koranic quotations in ghazals. On the contrary, it is the Koranic verse (or, put in more precise terms, its identity relationship to *iki ḳašuŋ*) that is explained. As with the references to the *Ṭā-Hā* and *Yā-Sīn* suras a line before, the less evident, Ḥurūfic, meaning is the real purpose of Nesīmī's quoting from the Koran.

[115] Pala 1998: 379, s.v. *Tâ-Hâ* and ibid.: 415, s.v. *Yâ-Sîn*.

[116] Ritter 1954: 5, Kürkçüoğlu 1985: I-XXVI.

[117] More details about the Ḥurūfic interpretation of the *ḥurūf muqatta'* can be found in Kürkçüoğlu 1985: XIIf.

As to 2b, Ḥurūfis believe the interrogative phrase *a-lam našraḥ la-ka ṣadraka* to have the same numerical value as the word *zülf* "hair".[118] This word and other synonyms of the human hair are again indicative of the Ḥurūfic theory of divinely ordained correspondences between the human hair and face (as alluded to in verse 1) and God. *Āyah*s such as *a-lam našraḥ la-ka ṣadraka* are perceived not only as sayings of God but indeed parts of God himself, of his essence.[119] The numerical analogy thus "proves" that Ḥurūfic concepts are part of God's own nature. As in 1a, the hidden reference contained in 2b cannot be inferred directly but only through second-hand, insider knowledge.

A peak of Nesīmī's subversion of conventional ideas through Ḥurūfic second readings is reached in 3a. Here he uses the rhetorical figure of polysemy (*tawriya* in Arabic, *tevriye* in Ottoman Turkish) with the word *fażl*.[120] *Fażl* is both the abridged form of Faḍlallāh Astarābādī's name and a noun meaning "grace, favor (of God)". Consequently, *fażl-ï rebbi'l-'ālemīn* in 3a has a double reading: "grace of the Lord of all the worlds" and "Faḍl[allāh Astarābādī], Lord of all the worlds".[121]

The first of these two readings is very conventional, one may even call it commonplace. It contains the Koranic phrase *rebbi'l-'ālemīn* (in Arabic, *rabbu'l-'ālamīn*) "Lord of all the worlds",[122] which is an epithet of Allah. It appears, for instance, in the first sura (*al-Fātiḥa*), *āyah* 2. This first reading conveys the quite unspectacular assertion that the prophet Muḥammad has benefitted from the grace of God.

In contrast, the second, Ḥurūfic reading is much more cogent. For it makes of Muḥammad, the addressee of the *medḥīye* a "manifestation (*maẓhar*) of Faḍl[allāh Astarābādī], Lord of all the worlds". The term *maẓhar* literally means "a place where something or somebody is shown". Inherently, the place where something appears is inferior in importance to the one who causes it to appear. Hence the term *maẓhar*

[118] Araslı *et al*. 1985: 343.

[119] See Ritter 1954: 1-5.

[120] On *tawriya* (*tevriye* in Ottoman) in general see Pala 1998: 395, s.v. *tevriyye*.

[121] The same polysemic use of *faḍl* (~ Ottoman Turkish *fażl*) can already be found in the divan of Abū Nuwās. He uses the word twice in one and the same verse, referring once to the vizier al-Faḍl b. Rabī' and the second time to "virtue" (Meisami 2003: 252). It is unknown whether Abū Nuwās was the direct source of Nesīmī, who in fact did know the Arabic language. In any case, similar uses of *tawriya* are ubiquitous in divan poetry, be it Arabic, Persian or Turkic. Compare also footnote 16.

[122] This Zafrulla Khan's translation of the expression in Koran 1, 2 (Zafrulla Khan 1978: 5).

acquires a more specific meaning in divan poetry: it denotes any place, person or object where Allah – as the superior being *par excellence* – makes something apparent.[123] In particular, it refers to human beings through whose lives God provides examples of His generosity, grace, etc.[124] This concrete meaning is essential to the use of *maẓhar* in the second reading of 3a. For it articulates the specifically Ḥurūfic belief that Muḥammad (being a prophet) is to be placed hierarchically below Faḍlallāh (whom the Ḥurūfis assume to be God himself or at least the final prophet).

In the light of this second reading the fact that the phrase *rabbi'l-'ālamīn* appears in the *Fātiḥa* sura gains additional importance. For this sura is for a number of reasons of enormous importance for the Ḥurūfic doctrine, for instance because it is the first sura and contains seven verses.[125] By way of this reference, Faḍlallāh's link to the Koran and the assertion of his divinity are further intensified in 3a.

Thus, like the first two verses of the poem, 3 delivers a revolutionary message, which is hidden underneath the surface of the innocent first reading. *Bayt* 3 perfectly illustrates Nesīmī's ambiguous use of the Islamic tradition, which is both respected on the surface and questioned in the subtext. Even in Nesīmī's poem, literary convention is so pervasive that it cannot be ignored, and religious convention is so mighty that it may not be openly opposed. New ideas can only emerge secretly.

In the following *bayt* (4) Nesīmī switches from the Koran to another type of authoritative saying, the *ḥadīṯ*, or tradition of the prophet Muḥammad. This leap is yet another example of the anticlimactic structure of the ghazal. For *ḥadīṯ*s are less binding than the Koran. Hence the quotation of a *ḥadīṯ* in 4b marks a step down the ladder of importance, as compared to the *āyah*s that appear in the preceding *abyāt*.

However, this decrease in authoritativeness is implemented very smoothly and gradually. For the *ḥadīṯ* quoted by Nesīmī in 4b belongs to a particular kind of *ḥadīṯ*s that are again more authoritative than others. They are called *ḥadīṯ qudsī* ("sacred *ḥadīṯ*s"). The *ḥadīṯ qudsī* contain information that is believed to have been directly revealed to the Prophet

[123] This is also the case in Persian. Compare the examples given in Steingass 1930: 1263, s.v. *maẓhar*. On causative and non-causative derivates of the Arabic root *ẓ-h-r* (*maẓhar*/ *muẓhir*) in the present context, see above p. 3 as well as footnotes 18 and 28.

[124] This is also the denotation of *maẓhar* in the verses 19a and 24 below.

[125] More details on the Ḥurūfic exegesis of the *Fātiḥa* sura are given in Kürkçüoğlu 1985: XII.

Muḥammad by Allāh. Therefore, it is valued higher than other *ḥadīṯ*s that are not stemming directly from Allāh. The *ḥadīṯ qudsī* "if it had not been for you…" quoted in 4b does not only appear frequently in the Ḥurūfic literature,[126] but the Ḥurūfis also give it a peculiar interpretation by assuming that the addressee is not Muḥammad, as tradition would have it,[127] but mankind as a whole.[128] In this interpretation the *ḥadīṯ ḳudsī* becomes of course a support of the Ḥurūfic dogma that man is the most central being in the universe and identical with Allāh himself.[129] Again, the Ḥurūfic exegesis is not communicated explicitly. But having been made attentive to the Ḥurūfic context in the foregoing verses, the reader will easily be able to supply it. Thus we find in 4b another example of how Nesīmī manages to renew and alter a traditional statement without changing it on the surface.

The next example of Nesīmī's use of polysemy for Ḥurūfic propaganda purposes is the vocative *i: seyyid* in 6b. The word *seyyid* both means "lord, master" and "descendant of al-Ḥusayn, the grandson of the Prophet".[130] In the first meaning, the term can also be used as a form of address for the prophet Muḥammad. For instance, this concretization occurs later in the poem in verse 9a, where Muḥammad is referred to as *seyyid-i kevneyni* "lord of the two universes (i.e. this and the other world)". In its second meaning, *seyyid* may of course also refer to Nesīmī himself, for the title *Seyyid* is usually added to his name (its fuller form being *Seyyid ʿİmād ed-Dīn Nesīmī*). Thus *seyyid* in 6b contains a subtle and at the same time highly subversive double reading. For it draws a parallel between the prophet Muḥammad and the poet Nesīmī himself. The *tertium comparationis* is prophecy: Nesīmī portrays himself as the the prophet of the Ḥurūfic religion and its founder Faḍlallāh in a similar way as Muḥammad was the Prophet of Allāh. Again, this audacious claim is not uttered directly, but the readers are left to supply it themselves, thus diminishing the potential danger for Nesīmī to be accused of blaspheming (*sebb*) the Prophet Muḥammad, for which the death penalty could ensue.

In verse 7, we find a subtle word play with the words *istivā* and *istevā*, which are indistinguishable in the mostly unvocalized Arabic script of

[126] See Pala 1998: 255, s.v. *Levlâk*.
[127] See again Pala 1998: 255, s.v. *Levlâk*.
[128] Araslı et al. 1985: 345, s.v. *lövlakə*.
[129] Cmp. Ritter 1954: 1-5.
[130] Compare Pala 1998: 352, s.v. *seyyîd* [for *seyyid].

the manuscripts. This is perhaps the most direct hint at the Ḥurūfic character in the whole poem so far. *İstevā* is the presumed Turkic pronunciation of an Arabic finite verbal form (perfect, stem VIII), meaning "he rose, he stood up, he erected himself". The form is used several times in the Koran with reference to the act of God seating himself on His throne.[131] *İstivā* is the verbal noun to this finite form. But more importantly, it is also a central component of the Ḥurūfic doctrine. In a Ḥurūfic context, *istivā* is the name of an imaginary vertical line which divides the human face into two symmetrical halves.

In 7a, the idea of symmetry is legitimized with yet another verse from the Koran, which makes mention of the miracle of the splitting of the moon into two halves.[132] A Muslim reader, no matter if orthodox or not, must of course agreee to the authenticity of this Koranic reference, as well as those implicit in the finite form *istevā*. Nesīmī's obvious intention is to make him also accept the Ḥurūfic interpretation attached to *istivā* in the process.

The eighth *bayt* of *İ: ṣačuŋ Ve'l-leyl...* associates the Ascension of the Prophet Muḥammad, as described in the 17th sura of the Koran,[133] to the "most beautiful of forms" (*ṣūrat-i: aḥsen*), which is a Ḥurūfic synonym of Man turned God. Morphologically, this combination is realized through the choice of identical grammatical categories in 8a and 8b: *Deyen* and *gören* are both participles of the *–en* type.

The section dedicated to the prophet Muḥammad (verses 1-12) is concluded with two verses (11 and 12) that are somewhat cryptic. The difficulties in their interpretation are in part a consequence of discrepancies between the manuscripts.[134] Also, the fact that verse 12 is omitted from the Ottoman printed edition of 1860 might be a sign of its obscurity. One of the contentious points in the two verses is the reading of the words *šānuŋda* "in your glory" (11b) and *šānï:na* "to his glory" (12b). For

[131] See the footnote to the translation of verse 7b.

[132] On the details of this miracle, see Maier 2001: 119, s.v. *Der Mond*; Pala 1995: 366, s.v. *Şakku'l-kamer*; and Proházka-Eisl 2001.

[133] On the Ascension of Muḥammad, see Maier 2001: 124.

[134] Theoretically, there is the possibility to regard the two segments of the poem as originally separate poems which would have been put together afterward. The differences in content (praise of Muḥammad – praise of the Twelve Imams) and style (less intricated in the second part) might seen to favor such an interpretation. However, there is no unquestionable proof for this hypothesis (as would be constituted, for instance, by the finding of one of these hypothetical portions in any manuscript or printed edition of Nesīmī's poems), so it is not discussed in this contribution. Compare section 7.3. below.

the latter, MS L has *šānïnda* "in his glory". As the variants for 12b show, there is disagreement among the copyists concerning the case (locative or dative). Also, the noun *šān* appears with a *second* person possessive suffix in 11b, but with a *third* person possessive ending in 12b. As these different readings lead to a change in the grammatical person they are meaningful. Therefore, it cannot be safely decided whether 11b and 12b refer to the same person.

Despite these insecurities, one can determine without doubt that *šānuŋda* in 12b clearly echoes *šanïnda*/ *šānïna* in 11b. The polyptoton pegs these two hemistichs together, no matter which person or case is to be read in the final analysis. As the Koranic verse which is quoted twice in 11b clearly refers to Allāh and the other sura, alluded to in 12b, to man this echo establishes a rhetorical connection between Allāh and man. This illustrates once more the Ḥurūfic creed concerning the identity and equality[135] of Allāh and mankind. In a further step (verses 11a and 11b), the Prophet Muḥammad, who is also a human being, is included into this identification. Thus the praise of Muḥammad, the final section of which is contained in 11 and 12, is again made into a secret argument in favor of the Ḥurūfic ideology.

There are some more instances of double readings (conventional and Ḥurūfic) throughout the poem. But they are less extravagantly staged and less obvious than the ones that have been analysed above.

One of these double readings concerns the graphic level of representation. In all four manuscripts, the word *ilāhī* "divine" (3b) is written with *Alif-Lām-Hā* (not with *Alif-Lām-Alif-Hā,* as usual). This seems to be another hint at a secret double meaning, because for members of the Ḥurūfic community, *ilāhī* meant not only "divine" but also "pertaining to Faḍlallāh and the Ḥurūfic religion". An analogous writing is found for *ilāh* "God" (4a) in all manuscripts. Obviously, these are variants of the special graphic conventions used in Ḥurūfic manuscripts for central technical terms.[136]

Finally, Ḥurūfic concepts are brought to the minds of the audience by using some ambiguous vocabulary which has both conventional and Ḥurūfic meanings. These words include *ṣač* "hair", *yüz* "face" (1a), *ḳaš* "eyebrow" (2a), *veğh* "face" (8b) and *ruḫsār* "cheek" (9b) as well

[135] The equalness is perhaps most concisely illustrated by Ritter 1954: 1f.

[136] Illustrations of some of these signs (called *remiz* by Agâh Sırrı Levend) can be found in Levend 1984: 58.

as *asṭur* "lines" (if one accepts the readings of MSS (C) and (D) in 4a). All of these words represent images which are firmly established in divan poetry and do not necessarily evoke Ḥurūfic concepts. However, taken together and seen in the context of the other allusions pointed to above, they are strongly indicative of the Ḥurūfis' veneration of the face of Allāh, clad in highly anthropomorphic terms. In the case of *ṣač*, *yüz*, *ḳaš*, *veğh* and *ruḫsār*, such a connection to the face is self-evident. As to *asṭur*, the reference is only indirect. For this word can denote both lines in general and lines of the face or strokes of writing in particular. The last two meanings are those which create the Ḥurūfic interpretation, as the Ḥurūfic religion teaches that the lines in the face of a human being actually can be read like a piece of (Arabic) scripture.

In agreement with the above mentioned anticlimactic composition of *İ: ṣačuŋ Ve'l-leyl…* it is not surprising that the number and density of hidden allusions to the Ḥurūfic theology, which lies at the center of the poet's intention, decreases after the end of the initial eulogy section (verses 1-12). Such hints are only very scarce in rest of the poem (verses 13-30'). The only obvious reference to Ḥurūfis itself occurs in 22a. Here again, the word *ilāhī* "divine" is written in the same special form as in 3b.

Apart from 22a, there is no compelling inherent reason to discover a Ḥurūfic subtext in any of the verses from 13 to 30'. If such subtexts were not suggested by the first section (verses 1-12), they would remain completely speculative. Apart from this, there are only two or three passages in 13 to 30' where Ḥurūfic double readings might inherently be possible. And even in these cases they are by no means compelling. One of these verses is 17a. The adjective *aḥsen* "most beautiful", which occurs in this *miṣrā'*, could be an echo of the Ḥurūfic terminus technicus *ṣūrat-i aḥsen*, which appears in 8b (see above). However, the adjective *aḥsen* produces a perfect sense in 17a even if such a Ḥurūfic reading is not assumed.

Another expression from 13-30' which might be tinged with a Ḥurūfic subtext is *bedr ed-düğā* "the full moon in the darkness" (20b). The reason for this is that *bedr* "the full moon" is a common metaphor for the face. But again one does not have to understand 20b in a Ḥurūfic way. The image of a full moon shining brightly in a dark night is also a very fitting illustration of the imam Bāḳir's splendour.

The last of the possibly Ḥurūfic expressions appearing in verses 13-30' are the two occurrences of *maẓhar* (19a and 24b), which sound like

an echo of verse 3. However, *maẓhar* is used in a more general, non-Ḥurūfic sense in both 19a and 24b, making the reality of the echo questionable.

The many examples quoted for Ḥurūfic subtexts leave no doubt that Nesīmī tries to subvert traditional religious concepts by using the literary possibilities of the ghazal. These comprise notably polysemy, the insertion of hidden meanings and re-contextualization. These characteristics prove that the Turkic ghazal is a poetical genre that at this point of its history had been developed into a powerful tool for the propagation of religious and ideological change. For it is an interface, an open space where convention and transgression, tradition and revolution meet. It allows the poet the introduction of new and the modification of old ideas. The ghazal's multi-layered semantical structure, its vagueness and even obscurity, as well as its openness for a variety of interpretations are by no means obstacles to a revolutionary message. On the contrary, they make the promulgation of such a message easier and less hazardous. Nesīmī's ghazal poetry is a niche for open society in a largely conservative and orthodox medieval environment that is decidedly hostile to many forms of ideological change.

Before proceding to the final section, some points about the importance of the structure of *İ: ṣačuŋ Ve'l-leyl…* for Nesīmī's revolutionary intentions will briefly summed up again in order to draw some final conclusions from them.

c) Subversion by arrangement of topics: a summary and some conclusions

Probably the most salient structural feature of *İ: ṣačuŋ Ve'l-leyl…* is its anticlimactic structure. It has been illustrated with a number of examples.[137] The poem starts with the most central issues and figures and ends with the peripheral ones. Also the statements which occur at the outset are the most complicated, while the least difficult to understand come at the end of the poem.

One indicator of the anticlimax in importance is the number of lines dedicated to each of the figures who appear in the poem. The whole initial section (verses 1-12) occupies itself with the Prophet Muḥammad, the poem's major person on the surface level of interpretation. No other figure is given an equal number of verses. Almost a similar amount of

[137] See chapter 6. and the remarks on the *ḥadīṯ qudsī* (verse 4b) in 7.2.

space (verses 13-26) is shared by the twelve imams (plus Ḫadīǧa and Fāṭima). This results in an average of about one verse to each of these figures. Finally, in the last section of the ghazal (27-30') occurs a very condensed mention of Yezīd and two other enemies of the Alid family in a single hemistich (28a), as has been mentioned earlier. This quantitative distribution illustrates that one of Nesīmī's principles in composing *İ: ṣačuŋ Ve'l-leyl…* was a proportional ratio between importance of a figure and the space in describing it.

As to the complexness of reasoning, the first section (1-12) is by far the most intricate, as has been demonstrated in section 7.2. The rest of the ghazal (13-30') is considerably simpler, both in terms of grammatical structure and of contents. Most of it is occupied by the mention of names and attributes, often lacking a separate predicate.

Chronological order has been discovered as part of the anticlimax, too. In Islamic thought, ancientness is equal to authority and venerability. Of course, the most ancient being of all is Allāh, who has been existing since an eternity without beginning (Arabic *azal*, Turkish *ezel*). If one is aware of the hidden Ḥurūfic meaning of the initial section (1-12), it refers to Allāh as well as to the Prophet. For the face of Muḥammad and that of man in general may be conceived of as identical with the face of Allāh according to the Ḥurūfic doctrine. There is no delay between the mention of Allāh and the Prophet in this initial section of the poem, for the first is implied simultaneously whenever the second is mentioned. But the other figures, starting with the imam 'Alī, all roughly appear in a chronological order, which ends with the poet himself. A possible exception to this is the mention of Muḥammad's wife Ḫadīǧa (15a), who was older than he, as is well-known.

The anticlimactic structure regarding the importance of the figures, complexity of argumentation and chronology is crucial for the propagandistic intentions of Nesīmī. It reveals that he addresses at least two, possibly three or more, different audiences with *İ: ṣačuŋ Ve'l-leyl…*

Firstly, the initial section can be understood only by those who have a solid training in Ḥurūfism (which automatically implies profound knowledge of the Koran and other Islamic teachings, as well of the Arabic and Persian languages besides Nesīmī's own Oghuz Turkic idiom). Of course, these people must be thought of as an extremely highly trained élite, probably comprising only a very small number.

Secondly, verses 13-26 turn to a considerably enlargened target group. For in order to appreciate the encomiastic message of this section,

one does not need any special Ḥurūfic nor very profound other theological training. However, this target group is still somehow restricted, for it is distinctly Shiite. Perhaps it even includes some extreme Shiite groups (*ġulāt*), who departed from the usual path of the twelver Shia. At least verse 13b seems to point in this direction. Here, ʿAlī is called "a crown-bearer among the prophets" (*tāǧ-dār-i enbiyā*), which implies his elevation to the rank of a prophet, a rank he does not possess in ordinary twelver Shia.

There are also some typically Shiite elements in the closing section of the poem (for instance, the cursing of Yazīd in verse 28). But here these elements are less pervasive than in the middle section, and some verses (28-30') of the final part can be understood and endorsed even without a Shiite background.

The different target audiences of the ghazal are therefore in the sequence of their appearance: 1. the Ḥurūfic insiders, 2. people with Shiite leanings, 3. all Muslims. With each target group the argumentation becomes simpler and the number of addressees bigger. Therefore, even the arrangement of the topics and target groups (first Ḥurūfic, then Shiite, then general Muslim) illustrates the subversive intention of Nesīmī, which is to revolutionize the whole Islamic society by giving everybody the share of Ḥurūfic enlightenment that he can absorb. Starting with those who are most favorable to the new teaching, the movement is to extend finally over the whole Muslim *umma*. It is crucial to understand that this implies a unifying tendency which is central to the poem and to Nesīmī's intention. Previously discussed[138] characteristics of *İ: ṣačuŋ Ve'l-leyl…* such as the choice of the ghazal with its uniform *–ā* end rhyme and the thematic structure of the poem with its two separate main sections being welded into a single, organic whole underline this endeavor to create a unity of faith.

8. FINAL CONCLUSIONS

Both the structure and the meaning of *İ: ṣačuŋ Ve'l-leyl…* are proof that the ghazal could be the exact opposite of a hedonistic, self-centered product of the ivory tower. On the contrary, it disposed of a number of qualities that allowed it to be turned into a powerful instrument of reli-

[138] See chapter 5. above.

gious and ideological propaganda. These qualities include its polysemic imagery and suitability for hidden allusions and secret codings. These means of expression enabled Nesīmī to propagate his new ideas despite the highly conventionalized nature of ghazal literature, which had evolved in seven centuries before him. In Nesīmī's art, convention and tradition cease to be an obstacle to the conveyance of ideological transformation.

It would seem that the polysemic potential of the ghazal reveals another of its advantages as a means for the ideological struggle. As in the many examples which have been discussed in section 7.2. the subversive reading comes only into being if the listener contributes to it from his own knowledge of the world, at least part of the blame that is likely to arise from it rests on the audience, not the poet. The double readings force would-be fundamentalist enemies of the Ḥurūfīya into a dilemma if they try to attack a poem like *İ: ṣačuŋ Ve'l-leyl…* For in order to refute the hidden Ḥurūfic meanings, they would have to expose them in the first place. Thus, even if their refutation was successful in the end, they would be seen refuting something they produced themselves.

The essence of Nesīmī's ghazal poetry is not embellishment, the satisfaction of aesthetic predilections or simple entertainment. It is theological, mystical and by implication political, as religion has frequently proved to be tied to political consequences in the Islamic world. Also, Nesīmī's refined craftsmanship as a poet is not conservative but revolutionary. It proves that the central form of Oriental poetry was credited to have the power to act as a platform for the negotiation of change. Conventionalism, love of clichés and lack of depth, which are sometimes perceived as parts of the negative image of ghazals, especially classical Ottoman ghazals, must be regarded as a consequence of degradation and decline of the genre in subsequent centuries[139] if not downright attributed to Orientalist perspectives, but they can not be linked to the genre of the ghazal itself. The analysis of Nesīmī's *İ: ṣačuŋ Ve'l-leyl…* has proved that the ghazal was as adequate a means for the propagation of revolutionary ideas as it could be a vehicle of stagnation.

[139] Compare, for instance the remarks of İz 1960 and Wolfart (no year) about one of the greatest Ottoman ghazal poets, Bāḳī (1526-1600).

REFERENCES

Manuscripts

The manuscripts are listed by the libraries in which they are kept. In the text of the article they are referred to by the letter added in square brackets.

Süleymaniye Kütüphanesi Istanbul. MS Ayasofya 3977. [D]
Süleymaniye Kütüphanesi Istanbul. MS Yazma Bağışlar 3418. [L]
Süleymaniye Kütüphanesi Istanbul. MS Yazma Bağışlar 4335. [J]
Süleymaniye Kütüphanesi Istanbul. MS Yazma Bağışlar 4349. [C]

Other references

Algar 1987. ALGAR Hamid, "Astarābādī, Fażlallāh", in Yarshater, Ehsan (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, vol. 2, London, Boston, Henley, Routledge & Kegan Paul, p. 841-844.

Andrews 1976. ANDREWS Walter G., *An Introduction to Ottoman Poetry*, Minneapolis, Chicago, Bibliotheca Islamica.

Andrews 1985. ANDREWS Walter G., *Poetry's Voice, Society's Song. Ottoman Lyric Poetry,* Seattle, London, University of Washington Press.

Andrews/ Black/ Kalpaklı 1997. ANDREWS Walter G./ BLACK Najaat/ KALPAKLI Mehmet, *Ottoman Lyric Poetry. An Anthology,* Austin, University of Texas Press.

Anonymous 1860 [15. Ǧumādā II 1276 A. H. = January 9, 1860]. Anonymous (ed.), Dīvān-i Nesīmī]. Der-i Se'ādet: Taṣvīr-i Efkār Maṭba'asï.

Araslı 1973. ARASLI Həmid (ed.), *İmadəddin Nəsimi. Seçilmiş əsərləri* ['İmād ed-Dīn Nesīmī. Selected works], Baku, Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı.

Araslı 1998. ARASLI Həmid, *Azərbaycan ədəbiyyatı: tarixi və problemləri* [Azerbaijani literature: its history and problems], Baku, Gənclik.

Araslı et al. 1985. ARASLI H. et al. (eds.), *İmadəddin Nəsimi. Seçilmiş əsərləri* ['İmād ed-Dīn Nesīmī. Selected works], Baku, Elm.

Arberry 1969. ARBERRY A. J., *A Sufi Martyr: The Apologia of Ain al-Qudat al-Hamadhani,* London, George Allen & Unwin Ltd.

Ayan 1990. AYAN Hüseyin, *Nesimi Divanı* [The divan of Nesīmī], Ankara, Akçağ yayınları.

Gəhrəmanov 1973. GƏHRƏMANOV Cahangir, *İmadəddin Nəsimi əsərləri* ['İmād ed-Dīn Nesīmı. Works], 3 vols, Baku, Elm.

Bashir 2005. BASHIR Shahzad, *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis,* Oxford, Oneworld.

Bausani 1990. BAUSANI A., "Ghazal", in Lewis, B./ Pellat, Ch./ Schacht, J. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam. New edition*, vol. 2, Leiden, London, E. J. Brill, Luzac & Co., p. 1028-1036.

Begdeli 1970. BEGDELI Gulamhüseyn, "Fəzlullah Nəiminin Vəsiyyətnaməsi", in *Azərbaycan* 5 (1970), p. 193-198.

Birge 1937. BIRGE John Kingsley, *The Bektashi order of dervishes*, London, Luzac & Co.

Björkman 1964a. BJÖRKMAN Walther, « Die Altosmanische Literatur », in Bazin Louis et al. (eds.), *Philologiae Turcicae Fundamenta*, vol. 2, Wiesbaden, Franz Steiner, p. 403-426.

Björkman 1964b. BJÖRKMAN Walther, « Die Klassisch-osmanische Literatur », in Bazin Louis et al. (eds.), *Philologiae Turcicae Fundamenta*, vol. 2, Wiesbaden, Franz Steiner, p. 427-464.

Blachère 1964. BLACHERE Régis, " Ghazal. i. ", in B. Lewis/ C. Pellat/ J. Schacht (eds.), *The Encyclopaedia of Islam. New edition,* vol. 2, Leiden, E. J. Brill, p. 1028-1033.

Braginskij 1973. BRAGINSKIJ I. S. et al. (eds.), *Problemy vostočnogo stikhoslozhenija,* Moscow, Nauka.

Browne 1920. BROWNE Edward G., *A history of Persian literature under Tartar dominion [A.D. 1265-1502],* Cambridge, University Press.

Burril 1972. BURRIL Kathleen Ruth Francis, *The Quatrains of Nesimî, fourteenth-century Turkic Hurufi.* With annotated translation of the Turkic and Persian quatrains from the Hekimoğlu Ali Paşa MS, Den Haag, Paris, Mouton.

Çiftçi 1997. ÇIFTÇI Cemil, *Maktul Şairler,* Istanbul, Kitabevi.

Ciopiński 1998. CIOPIŃSKI Jan, " About Nesîmî Once More " in *Studia Turcologica Cracoviensia* 5 (1998), p. 73-79.

Daftary 1990. DAFTARY Farhad, *The Ismāʿīlīs : their history and their doctrines*, Cambridge, etc., Cambridge University Press.

Divshali/ Luft 1980. DIVSHALI Soheila/ LUFT Paul, *Persische Handschriften* (und einige in den Handschriften enthaltene arabische und türkische Werke). (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Bd. XIV, 2.), Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.

Dressler 2002. DRESSLER Markus, *Die alevitische Religion : Traditionslinien und Neubestimmungen,* Würzburg, Ergon.

Gerlitz 1992. GERLITZ Peter, « Martyrium I. », in Müller Gerhard (ed.), *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 22, Berlin, New York, Walter de Gruyter, p. 197-202.

Gölpınarlı 1991. GÖLPINARLI Abdülbâki, Faḍl Allāh Ḥurūfī, in Lewis B./ Pellat C./ Schacht J. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, Bd. 2., Leiden, E. J. Brill, p. 733-735.

Guluzade 1973. GULUZADE M[irzağa], *Böyük ideallar şairi* [The poet of high ideals], Baku, Gənclik.

Halm 1988. HALM Heinz, *Die Schia,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Ḫiyavī 1379 H. Š. [2000]. ḪIYAVĪ Raušan, *Ḥorūfīya dar Īrān* [The Ḥurūfīya in Iran], Tehran, Našr-i Ātiya.

Huart/ Tevfíq 1909. HUART Clément/ TEVFIQ Riẓá, *Textes persans relatifs à la secte des Houroûfîs* publiés, traduits et annotés par M. Clément Huart (…) suivis d'une étude sur la religion des Houroûfîs par le Docteur Riẓá Tevfíq (…), Leyden, London, Imprimerie Orientale, Luzac & Co.

İbn Arabi 2000. İBN ARABI, *Harflerin İlmi* [The science of letters], Kanık, Mahmut (transl.), Bursa, Ada.

Ipsiroglu 1965. IPSIROGLU M. S., *Malerei der Mongolen*, München, Hirmer Verlag.

İz 1960. İZ Fahir, « Bāḳī » in Gibb, H. A. R. et al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. 1, Leiden, London, E. J. Brill, Luzac & Co, p. 956.

Johanson/ Utas 1994. JOHANSON Lars/ UTAS Bo (eds.), *Arabic prosody and its applications in Muslim poetry,* Uppsala, Swedish Research Institute in Istanbul.

Kohlberg 1997a. KOHLBERG E., « Medieval Muslim Views on Martyrdom », *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen* 60, 7 (1997), p. 279-307.

Kohlberg 1997b. KOHLBERG E., « Shahīd », in Bosworth C. E. et al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. 9, Leiden, Brill, p. 203-207.

Köprülü 1964. KÖPRÜLÜ M. Fuad, « La métrique ‘arūż dans la poésie turque », in Bazin Louis et al. (eds.), *Philologiae Turcicae Fundamenta*, vol. 2, Wiesbaden, Franz Steiner, p. 252-266.

Kreutel 1965. KREUTEL Richard F., *Osmanisch-Türkische Chrestomathie*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

Kürkçüoğlu 1985. KÜRKÇÜOĞLU Kemâl Edib, *Seyyid Nesîmî Dîvânı’ndan seçmeler* [Extracts from the divan of Seyyid ‘İmād ed-Dīn Nesīmī], Ankara, Başbakanlık Basımevi.

Kutlu 1983. KUTLU Şemsettin, *Divan edebiyatı antolojisi* [An anthology of divan literature], Istanbul, Remzi Kitabevi.

Lamberigts/ Van Deun 1995. LAMBERIGTS M./ Van DEUN P. (eds.), *Martyrium in multidisciplinary perspective. Memorial Louis Reekmans,* Leuven, University Press.

Levend 1984. LEVEND Agâh Sırrı, *Divan edebiyatı* [Divan literature], 4th ed. Istanbul, Enderun.

Macdonald 1913. MACDONALD D. B., « Djafr » in Houtsma M. T. et al., *Enzyklopaedie des Islam*, vol. 1, Leiden, Leipzig, Verlagsbuchhandlung, vormals E. J. Brill A. G, Otto Harrassowitz, p. 1037-1038.

Macdonald 1945. MACDONALD D. B., « Cefr », in Anonymous (eds.), *İslâm Ansiklopedisi*, vol. 3, Istanbul, Millî Eğitim Basımevi, p. 43-45.

Maier 2001. MAIER Bernhard, *Koran-Lexikon*, Stuttgart, Alfred Körner.

Massignon 1982. MASSIGNON Louis, *The Passion of al-Hallāj. Mystic and Martyr of Islam.* Herbert Mason (transl.), 4 vols, Princeton, Princeton University Press.

Meisami 2003. MEISAMI Julie Scott, Structure and Meaning in Medieval Arabic and Persian Poetry, London, Routledge Curzon.

Mélikoff 1992. MÉLIKOFF Irène, « Fazlullah d’Astarabad et l’essor du hurufisme en Azerbaydjan, en Anatolie et en Roumélie », in Bacqué-Grammont Jean-Louis (ed.), Mélanges offerts à Louis Bazin, Paris, L’Harmattan, p. 219-225.

Mélikoff 1993. MÉLIKOFF Irène, *Uyur idik uyardılar. Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları* [We were sleeping, they aroused us. Studies on Alevism-Bektashism], Alptekin, Turan (transl.), Istanbul, Cem yayınevi.

Mélikoff 1998. MÉLIKOFF Irène, *Hadji Bektach. Un mythe et ses avatars*, Leiden, Boston, Cologne, Brill.

Mélikoff 2001a. MÉLIKOFF Irène, *AU BANQUET DES QUARANTE. Exploration au cœur du Bektachisme-Alevisme,* Istanbul, Les éditions Isis.

Mélikoff 2001b. MÉLIKOFF Irène, "The worship of Shah Isma'il in Turkey in past and present time", in idem, *AU BANQUET DES QUARANTE. Exploration au cœur du Bektachisme-Alevisme*, Istanbul, Les éditions Isis, p. 51-56.

Mélikoff 2003. MÉLIKOFF Irène, « Bektaşilik/Kızılbaşlık : Tarihsel bölünme ve sonuçları [Bektashism/Kızılbashism : a historical split and its results] », in Olsson T./ Özdalga E./ Raudvere C. (eds.), *Alevi Kimliği* [Alevi Identity], Transl. Torun, Bilge Kurt/ Torun Hayati, 2. ed., Tarih Vakfı Yurt Yayınları, p. 3-11.

Mélikoff 2005. MÉLIKOFF Irène, « Le gnosticisme chez les Bektachis/ Alévis et les interférences avec d'autres mouvements gnostiques », in Veinstein Gilles (ed.), *Syncrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIVe-XVIIIe siècle). Actes du Colloque du Collège de France, octobre 2001*, Paris, Peeters, p. 65-74.

Neuwirth/ Bauer 2005. NEUWIRTH Angelika/ BAUER Thomas (eds.), *Ghazal as World Literature I. Transformations of a Literary Genre* (Beiruter Texte und Studien 89), Beirut, Würzburg, Ergon.

Neuwirth et al. 2006 : NEUWIRTH Angelika/ HESS Michael/ PFEIFFER Judith/ SAGASTER Börte (eds.), *Ghazal as World Literature II. From a Literary Genre to a Great Tradition. The Ottoman gazel in Context* (Beiruter Texte und Studien 84), Beirut, Würzburg, Ergon.

Pala 1998. PALA İskender, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğû* [An Encyclopedic Dictionnary of Divan Literature], Istanbul, Ötüken.

Pannewick 2004. PANNEWICK Friederike (ed.), *Martyrdom in Literature. Visions of Death and Meaningful Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity,* Wiesbaden, Reichert.

Proházka-Eisl 2001. PROHÁZKA-EISL Gisela, « Die Legende von der Spaltung des Mondes. Ein koranisches Wunder in türkischem Kleid », *Arhív orientální*. 69/2 (2001), p. 285-298.

Steingass 1930. STEINGASS F., *A comprehensive Persian-English dictionary*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co Ltd.

Richard 2003. RICHARD Yann, *L'islam chiite,* Paris, Fayard.

Ritter 1954. RITTER Hellmut, « Die Anfänge der Ḥurūfīsekte », in *Oriens* 7 (1954), p. 1-54.

Roemer 1986. ROEMER H. R., *Tīmūr in Iran,* in Jackston, Peter/ Lockhart Laurence (eds.), *The Cambridge History of Iran*, vol. 6, Cambridge & Co, Cambridge University Press, p. 42-97.

Roemer 1989. ROEMER Hans Robert, *Persien auf dem Weg in die Neuzeit,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Şentürk 1999. ŞENTÜRK Ahmet Atillâ, *Osmanlı Şiiri Antolojisi* [Anthology of Ottoman poetry], Istanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Sezgin 1967. SEZGIN Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums,* Leiden, E. J. Brill.

Şıxıyeva 1999. ŞIXIƏYEVA Səadət, « Nəsiminin nisbəsi haqqında, *yaxud* Nəsimi Şirvanlıdırmı ? », in *Çıraq* 1(1999), p. 60-65.

Szyska 2004. SZYSKA Christian, "Martyrdom: A Drama of Foundation and Transition", in Pannewick Friederike (ed.), *Martyrdom in Literature. Visions of Death and Meaningful Suffering in Europe and the Middle East from Antiquity to Modernity*, Wiesbaden, Reichert, p. 29-45.

Talbi 1986. TALBI M., "Ibn Khaldūn", in Lewis B. et al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. 3, Leiden, London, E. J. Brill, Luzac & Co, p. 825-831.

Tamsöz 1994. TAMSÖZ Bedihan, *Osmanlıdan günümüze kadın şairler antolojisi* [An anthology of female poets, from the Ottomans until our days], Ankara, Ayyıldız.

Todd Lawson 1995. TODD LAWSON B., "Martyrdom", in Esposito John L. (ed.), *The Oxford Enyclopaedia of the Modern Islamic World*, vol. 3, New York, Oxford, Oxford University Press, p. 54-59.

Tyan 1991. TYAN E., "Djihād", in Lewis B./ Pellat C./ Schacht J. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. 2, Leiden, E. J. Brill, p. 538-540.

Vasmer/ Bosworth 1991. VASMER R./ BOSWORTH C. E., "Māzandarān", in Bosworth C. E. et al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. 6, Leiden, E. J. Brill, p. 935-942.

Weigel 2004. WEIGEL Sigrid, *Literatur als Voraussetzung der Kulturgeschichte. Schauplätze von Shakespeare bis Benjamin*, Munich, Wilhelm Fink Verlag.

Wensinck 1922. WENSINCK A. J., "The Oriental doctrine of the martyrs", *Mededelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen. Afdeling letterkunde,* 53, A (1922), p. 147-174.

Wolfart (no year). WOLFART Ulrich, "Maḥmūd 'Abdu'l-Bāqı" in Jens Walter (ed.), *Kindlers Neues Literatur Lexikon*, vol. 2, Frechen, Komet, 201f.

Zafrulla Khan 1978. ZAFRULLA KHAN Muhammad (ed. and trans.), *The Quran,* London, Dublin, Curzon Press.

Michael Reinhard HESS, *Subversive Eulogies: a* Medḥīye *about the Prophet and the Twelve Imams by ʻİmād ed-Dīn Nesīmī*

The present article analyzes an encomiastic *ghazal* (*medḥīye*) about the prophet Muḥammad and the twelve Shiite imams. It belongs to the Turkic poet Seyyid ʻİmād ed-Dīn Nesīmī. He lived around A. D. 1400 and was a prominent member of the "heterodox" Ḥurūfīya movement. By means of a philological and literary interpretation of the *medḥīye* and through its contextualization within the historical and ideological background the revolutionary potential of *ghazal* poetry is brought to the surface. This potential rests on the ability of this literary genre to hide meanings, remain vague and make ambiguous references. Concrete examples from the text show how Nesīmī uses these qualities in order to introduce new semantic layers and modes of expression into a highly conventionalized literary tradition and to insert subversive readings into a strongly conservative religious environment. A transcribed text and translation of the text is included.

Michael Reinhard HESS, *Des panégyriques subversifs: un* medḥīye *concernant le Prophète et les douze imams, par ʻİmād ed-Dīn Nesīmī*

Cet article analyse un *ghazal* (*medḥīye*) d'éloge concernant le Prophète et les douze imams chiites. L'auteur en est le poète turc Seyyid ʻİmād ed-Dīn Nesīmī. Il vécut vers 1400 après J.C. et fut un membre éminent du mouvement hétérodoxe Ḥurūfīya. Au moyen d'une interprétation philologique et littéraire du *medḥīye* et à travers sa contextualisation historique et idéologique, le potentiel révolutionnaire du *ghazal* apparaît. Ce potentiel repose sur la capacité de ce genre littéraire à cacher les significations, à rester vague et à faire des références ambiguës. Des exemples concrets extraits du texte montrent comment Nesīmī utilise ces qualités en vue d'introduire de nouvelles lois sémantiques et des modes d'expression dans une tradition littéraire hautement conventionnelle et à insérer des lectures subversives dans un environnement religieux fortement conservateur. Une transcription et une traduction du texte sont incluses.

TARḪĀNIYĀT / MENEMEN, DE BYZANCE À L'EMPIRE OTTOMAN*

I. NOTE DE GÉOGRAPHIE HISTORIQUE SUR LA RÉGION SITUÉE ENTRE PHOCÉE ET SMYRNE

Deux documents notariés inédits du milieu du XVe siècle, l'un génois, l'autre vénitien, mentionnent une localité située en Asie Mineure ottomane nommée alternativement « Dracagnoti », « Draganioti », « Trachanioti », « Tarcanioti », « Traghanioti », voire « Droniocati ». Le premier document la met en relation avec Phocée la Vieille, le second avec Phocée la Nouvelle. Dans les deux cas nous sommes à une époque où,

Irène BELDICEANU-STEINHERR est directeur d'études à l'École pratique des hautes études (IVè section) et directeur de recherche émérite au CNRS, Études turques et ottomanes, UMR 8032, 54 bd Raspail, 75006 – Paris.
e-mail : beldicea@ehess.fr

Thierry GANCHOU est ingénieur d'études au CNRS, UMR 8167 Orient et Méditerranée, Centre d'histoire et de civilisation de Byzance, Collège de France, 52 rue du Cardinal Lemoine, 75005-Paris. e-mail: thierry.ganchou@college-de-france.fr

* Le projet d'une collaboration scientifique des deux auteurs à propos de Tarḫāniyāt a germé dès le printemps 2005, suite à la découverte par l'un d'eux, T. Ganchou, de documents génois et vénitien mentionnant cette localité inconnue des sources byzantines. L'article était déjà très avancé lorsque les auteurs ont eu connaissance, au début du mois de mai 2006, de la parution de D. THEODORIDIS, « Tarḫānīyāt », *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur (Festschrift Günter Prinzing)*, Wiesbaden éd. L. M. Hoffmann, A. Monchizadeh, 2005, p. 371-379. Si, inévitablement, les deux contributions font parfois appel aux mêmes références bibliographiques, il est apparu que le point de départ, les questionnements et orientations aboutissaient à des conclusions très différentes, du fait surtout que D. Theodoridis n'a pas exploité l'équivalence Tarḫāniyāt / Menemen trouvée dans une des publications de F. M. Emecen (cf. *infra*, n. 9). Les auteurs ont plaisir à remercier ceux qui les ont gratifié de leurs conseils pour cette étude : Mmes Neriman Ersoy-Hacısalihoğlu, Mübahat Kütükoğlu, M. et Mme Kayapınar, MM. F. Emecen et J.-P. Grélois.

pour très peu de temps encore, les deux Phocées étaient aux mains des Occidentaux, Phocée la Vieille relevant du *dominium* des Gattilusi de Mytilène tandis que Phocée la Nouvelle était gérée par la Mahone de Chio[1]. Une fois ce cadre historique précisé, passons au contenu de ces deux documents.

Le document génois est une sentence judiciaire, rendue à Chio le 5 septembre 1454 par le podestat de l'île, Girolamo Giustiniani, et transcrite par le notaire Bernardo de Ferrari[2]. Nous n'en dirons ici que l'essentiel pour notre propos, son contenu étant examiné plus en détail dans la deuxième partie de cette étude. Il nous apprend que quelques mois auparavant, un certain Giuliano de Campi avait quitté Phocée la Vieille (*Foliarum Veterum*) pour regagner Chio, et fut arrêté pour dettes à Smyrne (*in loco Symirarum*) par un agent de la Porte. De Smyrne, il fut d'abord conduit *in loco Dracagnoti* puis à Manisa (*Manglesia*)[3], pour être ensuite ramené à *Dracagnoti*. Pour recouvrer sa liberté, il dut signer une reconnaissance de dettes sur place (*apodixia scripta in Trachanioti*), tandis que du versement de la somme due faisait foi une lettre émanant du *cadi Tarcanioti*.

Le document vénitien, du 8 janvier 1455, est un contrat passé à Candie, capitale de l'île de Crète, possession de la République de Venise, quelque quatre mois plus tard[4]. Désireux de libérer son gendre Nicolò Avonale, prisonnier des Turcs depuis la chute de Constantinople le 29 mai 1453, Pietro Pisan, habitant du bourg de Candie, passait contrat avec Emanouèl Théologitès, également habitant de ce bourg, afin de mettre par écrit les dispositions financières qu'il consentait à ce dernier au cas où il parviendrait à faire libérer son gendre, localisé à Phocée la Nouvelle et, plus précisément, *stu Traghanioti*[5]. Si Théologitès obtenait sa

[1] Phocée la Nouvelle fut en effet conquise par les Ottomans dès le 31 octobre 1455, et Phocée la Vieille le 24 décembre de la même année. Cf. F. Babinger, *Mehmed the Conqueror and his Time*, éd. W. C. Hickman, trad. angl. annotée à partir de la version allemande par R. Manheim, Princeton, 1978, p. 134.

[2] ARCHIVIO DI STATO DI GENOVA (désormais cité ASG), Notai antichi, notaio Bernardo de Ferrari, filza 764, doc. CLI = 640 : doc. 2 en annexe.

[3] Le contexte géographique montre bien qu'il s'agit de Magnésia du Sipyle (ou Manglasia, actuellement Manisa), et non de Magnésia du Méandre. Sur l'histoire de Magnésia du Sipyle, voir V. MINORSKY, S. FAROQHI, « Maghnisa », *EI*², t. V, Leiden-Paris, 1986, p. 1159-1160.

[4] ARCHIVIO DI STATO DI VENEZIA, notai di Candia, notaio Nicolo Gradenico, b. 106, vac. 10, f. 277r : doc. 3 en annexe.

[5] L'expression *stu Traghanioti* est clairement la transcription du grec tardif « στοῦ Τραγανιότι », soit en grec plus correct « εἰς τοῦ Τραγανιότι » ; « στοῦ » ou « εἰς τοῦ » étant un locatif qui se traduit généralement par « chez X » lorsqu'il s'agit d'une personne,

libération sans avoir à payer de rançon, il recevrait 30 ducats ; s'il s'avérait impossible d'obtenir cette libération sans verser de rançon, Pisan réglerait à Théologitès le montant avancé par ce dernier, et lui donnerait, pour prix de son labeur, la somme de 10 ducats. Il s'engageait à le régler dans les quinze jours qui suivraient la libération de son gendre.

Où se trouvait exactement cette mystérieuse localité « Dracagnoti », « Draganioti », « Trachanioti », « Tarcanioti », « Traghanioti », « Droniocati », à l'orthographe quelque peu fluctuante ? Ces deux documents, s'ils ne permettent pas une réponse précise à cette question, offrent toutefois des indices clairs pour une localisation à peu près assurée : Smyrne n'était visiblement pas très loin, mais surtout le lieu se trouvait à la fois non loin des deux Phocées ainsi que de Magnésia / Manisa, donc dans cette région appelée Éolide dans l'Antiquité, connue sous le pouvoir byzantin comme la partie nord du thème des Thracésiens[6] et, sous l'Empire ottoman, comme le gouvernorat de Ṣaruḫan, successeur de l'émirat du même nom.

Fort de ces indications, et compte tenu de la date relativement tardive des documents vénitien et génois qui la mentionnent, il a paru judicieux de mettre en premier lieu à contribution la documentation ottomane, en particulier celle des registres de recensement. Or, non seulement ce lieu s'y trouve effectivement mentionné, mais ces registres attestent l'identité de Tarḫāniyāt avec la ville qui s'appelle encore de nos jours Menemen, ce qui permet de la localiser sur une simple carte touristique de la Turquie[7].

Nous n'avons cependant pas la prétention de présenter le résultat de notre enquête comme une véritable « découverte ». L'équivalence Tarḫāniyāt / Menemen est en effet connue[8], quoique seulement de ceux ayant eu un accès direct à la documentation ottomane, en particulier celle conservée dans les archives de Turquie[9]. La présente étude se propose

ou par « à Y » lorsqu'il s'agit, comme ici, d'un lieu. Voir *infra*, n. 118, le « Εἰς τὸν Τραχανιώτην… » (soit « À Trachaniôtès… ») d'un document grec du XVIe siècle.

[6] H. GELZER, *Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung*, Amsterdam, 1966 (1ère éd. : Leipzig, 1899), carte, *infra* p. 133-134.

[7] Cette identification entre Tarḫāniyāt et Menemen conforte du reste les données géographiques livrées par nos documents italiens : Menemen se trouve à 26 km au nord de Smyrne, à 33 km à l'ouest de Magnesia et à 30 km à l'est de Phocée la Vieille.

[8] Elle est même consacrée par l'*Encyclopédie de l'Islam*, mais seulement à l'entrée « Menemen », aucune entrée à « Tarḫāniyāt » ne figurant dans le t. X (T-U) : en conséquence, seul le lecteur déjà au fait de l'équivalence Tarḫāniyāt / Menemen peut s'y retrouver. Cf. S. SOUCEK, « Menemen », dans *EI*², t. VI, Leyde-Paris, 1991, p. 1008.

[9] Il faut citer en premier lieu Suraiya FAROQHI, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia. Trade, Crafts, and Food Production in an Urban Setting, 1520-1650*, Cam-

plutôt de réunir sur ce problème de géographie historique les données les plus larges possibles, sources narratives comme documentaires, et surtout de mettre ces informations à la portée des chercheurs qui n'ont pas accès à la documentation ottomane et ne lisent pas le turc moderne. Nous nous intéresserons en particulier à ce qui constitue un fait troublant, que ces études n'ont que superficiellement abordé : Menemen est une localité qui n'apparaît que très tardivement dans les sources, et le monument datable le plus ancien qu'elle conserve remonte à l'émirat de Ṣaruḫan, plus précisément de l'année 759 (1357/58). La question est de savoir si elle a pu être une fondation de ces émirs, surtout en raison de son nom alternatif de Tarḫāniyāt. En effet, on reconnaît sans peine sous les formes Tarḫāniyāt, *Tarcanioti* et ses autres dérivés latins, le patronyme byzantin Tarchanéiôtès. Cela semble de nature à postuler une existence byzantine assurée de la ville, mais le fait est que les sources documentaires grecques observent un silence complet sur cette période byzantine de Menemen, si bien que l'on est en droit de douter de l'existence même d'une localité nommée Tarchanéiôtès avant la conquête turque[10]. Cette situation contraint l'historien à émettre des hypothèses

bridge, 1984, p. 27 : « as examples, we might mention the little towns of Tarhaniyat (Menemen) and Akhisar north of Smyrne ». Cette enquête a surtout été l'occasion de prendre connaissance d'une bibliographie récente en turc moderne. Nous remercions vivement à ce propos le professeur Feridun M. EMECEN, de l'université d'Istanbul, pour nous avoir signalé ces publications et fourni les photocopies de quelques-unes d'entre elles. Citons : F. M. EMECEN, *XVI. Asırda Manisa Kazâsı* (Le *qaẓā* de Manisa au XVIe siècle), Ankara, 1989, p. 56, n. 279 : « Tarhaniyât (= Menemen) » ; et index, p. 355 : « Menemen, (= Tarhaniyat) » ; C. BAKKAL, « Menemen Kazası ve Adının Menşe'i Meselesi » (Le qaẓā de Menemen et le problème concernant l'origine du nom), *Türk Kültüründe Menemen Sempozyumu, 8 Eylül 1995, Taşhan-Menemen*, Izmir, 1996, p. 7-25 ; E. DÖĞER, *İlk İskânlardan Yunan İşgaline Kadar Menemen Ya Da Tarhaniyat Tarihi* (L'histoire de Menemen ou Tarhaniyat depuis les premières installations jusqu'à l'occupation par les Grecs), Izmir, 1998 [cf. en particulier le chap. 3 : « İlçenin İsimleri, Kökenleri ve Anlamları (Menemen, Melemen, Tarhaniyat, Yazhisar) »], p. 290 et suivantes ; C. BAKKAL, « XVI. yy' da Menemen'de iktisadî hayat » (La vie économique à Menemen au XVIe siècle), *XIII. Türk Tarih Kongresi, Ankara, 4-8 ekim 1999*, III, 3e partie, Ankara 2002, p. 1653-1673 (la transcription comporte de nombreuses erreurs de lecture) ; D. KARAMAN, « XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısında Ankara Sancağındaki Mâlikâne-Mukataalara Dair Bazı Bilgiler », *Bilig* 29, 2004, p. 139-176. F. M. Emecen nous signale également l'existence d'une thèse non publiée sur l'histoire de la ville, soutenue sous la direction du professeur Tuncer Baykara : C. BAKKAL, « Menemen kazası (XV.-XVIII yüzyıllar) », Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Izmir, 1994.

[10] Aussi est-il déconcertant de lire, dans THEODORIDIS, « Tarḫānīyāt », *art. cit.*, p. 372, que « c'est seulement par hasard que le toponyme dont il est question dans ces lignes se laisse repérer dans les sources écrites grecques, si bien qu'on prouvera par des documents seulement sa survivance, au moins jusqu'au second tiers du XVIe siècle ». Manifestement, l'auteur confond diffusion du patronyme et diffusion du toponyme.

quant aux circonstances historiques qui durent présider, sinon à la « création » de l'agglomération proprement dite, du moins à son affirmation en tant que centre urbain « nouveau » et de plus en plus établi au fil du temps. Cette difficile plongée dans la préhistoire de Menemen turque ne peut au reste faire l'impasse sur une évolution géographique de plus longue durée : le complet bouleversement de la côte allant de Phocée la Vieille à Smyrne entre l'Antiquité et le Moyen Âge sous l'action du fleuve Hermos (Gediz). Avant d'aborder ce terrain fluctuant, et au mépris d'une progression chronologique, on a préféré commencer cette étude par une évocation de la Menemen ottomane telle que la livrent en premier lieu les registres de recensement : ce sont eux en effet qui permettent d'établir, sans équivoque, l'équivalence Tarḫāniyāt / Menemen.

LE TOPONYME DANS LES REGISTRES DE RECENSEMENT OTTOMANS

Soliman le Magnifique (1520-1566) fit rédiger, quelques années après son accession au trône, des registres couvrant tout le territoire ottoman pour connaître les disponibilités financières de l'État. Les Archives de la Présidence du Conseil en ont publié plusieurs en fac-similés entre 1995 et 2002. L'ottomanisant dispose ainsi d'une source précieuse, mais ceux à qui ces textes ne sont pas accessibles peuvent en profiter également, puisque les éditeurs ont ajouté des index très détaillés ainsi que des cartes.

Le premier de ces volumes, le TD 166 de 1531[11], est consacré à une partie de la province « Anadolu », le mot désignant dans le contexte ottoman, la région couvrant tout l'Ouest de l'Asie Mineure[12]. Le volume débute avec le gouvernorat de Ḫüdāvendigār, dont la capitale était Brousse, et s'étend en demi-lune le long des côtes de la mer de Mar-

[11] La date de 1530 donnée par la publication (voir note suivante) doit être mise en doute : comme le registre détaillé (TD 165) porte une date précise, celle du 10 *ševvāl* 937 (27 mai 1531), cela signifie forcément que le registre succint (TD 166) qui le résume ne peut être antérieur à cette date, à moins que le secrétaire ait rédigé le TD 166 en partant du brouillon du TD 165, la date du 27 mai 1531 étant celle de la copie au propre (suggestion par courriel du professeur Emecen du 17 juin 2006).

[12] *166 numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri (937/1530)*, T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayını nº 27, Ankara, 1995 (cité dorénavant TD 166).

mara, de la mer Égée et de la Méditerranée jusqu'à Alanya, égrenant un à un les autres gouvernorats situés sur ce parcours.

Dans la section consacrée au gouvernorat de Ṣaruḫan, qui correspond à l'ancien émirat de même nom, on trouve le toponyme Tarḫāniyāt. Il apparaît en rapport avec l'enregistrement des *yürük* dépendant administrativement de Manisa, la capitale du gouvernorat dont les revenus faisaient partie du domaine du *mīrlivā* (en d'autres mots du *sanǧaqbeg*). Parmi ces *yürüks*, il y avait ceux du *nāḥiye* de Tarḫāniyāt[13]. Quelques pages plus loin commence l'enregistrement de la circonscription judiciaire de Menemen (*qażā-i Menemen*) avec sa capitale Tarḫāniyāt (*nefs-i Tarḫāniyāt*)[14]. Or la ville de Menemen se trouve sur les cartes actuelles de Turquie ; elle est située entre Manisa (Magnésia) et les deux Phocées, l'Ancienne et la Nouvelle. Il ne fait donc pas de doute que nous avons bien affaire là à la localité évoquée dans les deux documents italiens de 1454/55 présentés plus haut, le document génois mentionnant justement *Tarcanioti-Trachanioti-Dracagnoti-Draganioti* dans le voisinage immédiat de Phocée la Vieille (*Foliarum Veterum*), Manisa-Magnésia (*Manglesia*) et Smyrne (*Symirarum*), tandis que le document vénitien atteste pour *Traghianioti* la proximité supplémentaire de Phocée la Nouvelle (*Focha Nove*)[15]. À partir de là, la recherche devient plus facile. Il suffit de consulter les documents ottomans qui sont susceptibles de mentionner cette province. Une constatation s'impose : lorsqu'on parcourt différents registres, une confusion semble régner à propos de Tarḫāniyāt et Menemen. Tantôt Menemen est considéré comme une région et Tarḫāniyāt comme une ville, tantôt c'est l'inverse, mais le plus souvent, les deux toponymes sont considérés comme interchangeables.

[13] TD 166, p. 305. L'État ottoman disposait d'une double division administrative, militaire et judiciaire. Sur le plan militaire, le territoire était divisé en *sanǧaq*, appelé encore *livā*, termes techniques qu'on traduira par commodité par gouvernorat, à la tête duquel se trouvait le *sanǧaqbeg* ou *mīrlivā*. La subdivision était appelée *nāḥiye*. Sur le plan judiciaire, le territoire était divisé en *qażā* (circonscription judiciaire) à la tête duquel se trouvait un cadi. Comme les deux divisions se superposaient la plupart du temps, le lecteur est parfois dérouté quand une localité avec ses environs est appelée tantôt *qażā*, tantôt *nāḥiye*. Notons toutefois que les différentes régions de l'État ottoman n'étaient pas toutes soumises au même schéma. Nous remercions le professeur F. Emecen pour la note qu'il nous a fait parvenir à ce sujet. Dans l'article, nous garderons les termes techniques pour ne pas alourdir le texte.

[14] TD 166, p. 313.

[15] Le rédacteur du document vénitien n'a pas signalé que Phocée la Nouvelle et *Tarcanioti* ne se trouvaient pas soumises alors au même pouvoir politique.

Commençons donc par le TD 166, qui présente l'avantage d'être publié[16]. Le *sanğaq* de Ṣaruḫan comprenait en 1531 plusieurs *qaẓā*. La capitale en était Manisa. Parmi les *qaẓā* figure celui de Menemen. Le chef-lieu en était Tarḫāniyāt[17]. La ville comprenait en 1531 vingt-trois quartiers musulmans, avec 462 foyers et 209 célibataires. À cette liste, le recenseur ajoute 42 foyers de *ẕimmī*, des « protégés [par l'État] », en d'autres mots des non-musulmans, plus un célibataire. Dans notre cas, il s'agit de chrétiens, puisque les juifs figurent sous l'appellation de « *yahūdiyān* », comme le prouve la section consacrée à la ville de Manisa[18].

Le revenu de la ville était réservé au souverain[19]. Il était composé d'impositions et de taxes de tout genre ainsi que de l'affermage de différents ateliers : droit sur le pesage des marchandises à l'aide de la balance appelée *qapan* (*resm-i qapan*), droits frappant les transactions sur le marché, désigné par le mot *iḥtisāb*, affermage de l'atelier de cierges et de l'atelier fabriquant du *boza* (boisson fermentée à base de millet), fermage du lieu vendant des têtes de moutons (*bašḫāne*), droit perçu au moment de la présentation des justiciables au tribunal (*iḥẓār-i maḥkeme* ou *iḥẓāriye*). Certaines impositions concernaient les chrétiens, comme celle sur les buvettes (*meyḫāne*). À cela il faut ajouter l'*ispenče*[20] et la capitation (*ğizye*). Le total s'élevait à 90 625 aspres. Les taxes réservées au représentant de la Porte (*niyābet*) appartenaient au gouverneur (*mīrlivā*, appelé aussi *sanğaqbeg*) et celui-ci se partageait les droits occasionnels (*bād-i ḥavā*) avec les timariotes[21]. Ensuite le recenseur inscrit, sans aller à la ligne, les données concernant les deux Phocées. Ceci prouve que les deux villes faisaient partie de la même circonscription judiciaire. À la p. 322 commence une autre circonscription judiciaire, celle d'Adala.

Dans l'introduction de la publication du TD 166, on trouve, à la p. 8, la liste de tous les registres qui concernent le gouvernorat de Ṣaruḫan. Il faut signaler en particulier dans le fonds Tapu Defterleri, aux Archives de la Présidence du Conseil à Istanbul, le nº 165 (cité sous le sigle TD 165). Il s'agit du registre détaillé du gouvernorat de Ṣaruḫan daté du 10

[16] S'il ne s'agit que d'un fac-similé, il est cependant accompagné d'un index en caractères latins.
[17] TD 166, p. 313.
[18] *Ğemā'at-i yahūdiyān* : TD 166, p. 302.
[19] TD 166, p. 314.
[20] À l'origine, cet impôt ne fut prélevé que dans la partie européenne de l'État.
[21] TD 166, p. 315.

ševvāl 937 (27 mai 1531)[22]. Ce registre a servi de base au TD 166, vu la date de sa rédaction[23].

Nous disposons d'une photocopie de la section concernant la ville de Tarẖāniyāt (p. 92-102). Les vingt-trois quartiers ont un nombre variable d'habitants, le plus peuplé étant le premier, celui de la « Grande Mosquée » (p. 92). Certaines personnes sont caractérisées par rapport à leur situation dans la société. En premier lieu, il faut citer les imams. Seuls deux quartiers n'en ont pas. Puis viennent les muezzins, six en tout. La ville comptait un professeur, signe qu'elle était dotée d'une *medrese*, c'est-à-dire d'une école supérieure. On compte un *sipāhī* à la retraite et des fils de *sipāhī*. À ceux-là s'ajoutent les *ehl-i berāt*, c'est-à-dire les personnes disposant d'un document leur garantissant des privilèges. Le recenseur ne manque pas de noter les handicapés, les catégories les plus courantes étant les suivantes : vieux décrépit (*pīr-i fānī*), vieux malade (*pīr-i ma'lūl*), paralytique (*meflūǧ*), aveugle ('amā), fou (*meǧnūn* ou *dīvāne*). Le quartier des non-musulmans mérite notre attention (p. 101).

[22] Le TD 165 a été exploité par Y. NAGATA, « 16. yüzyılda Manisa Köyleri. 1531 Tarihli Saruhan Sancağına Ait Bir Tahrir Defterini İnceleme Denemesi », dans *Tarih Dergisi* 32, 1979 (vol. dédié à la mémoire de I. H. Uzunçarşılı), p. 730-758. On y lit à la page 733 le passage suivant : « Saruhan Sancağı, 16. yüzyılda, Manisa, Menemen, Foçalar, Güzelhisar, Gördös, Nif, Ilıca, Adala, Mendehorya (Tarhaniyat), Demirci, Kayacık, Akhisar ve Gördük olmak üzere, 13 kazadan oluşmakta idi » (soit : « Le *sanǧaq* de Ṣaruẖan était composé au XVIe siècle de 13 *qażā*, à savoir Manisa, Menemen, les deux Phocées, Güzelhisar, Gördös, Nif, Ilıca, Adala, Mendehorya (Tarhaniyat), Demirci, Kayacık, Akhisar et Gördük »). Il est évident qu'en écrivant « Mendehorya (Tarhaniyat) » au lieu de « Menemen (Tarhaniyat) », Y. Nagata a commis une erreur d'étourderie car l'équivalence Menemen/ Tarẖāniyāt apparaît nettement dans la table des matières du TD 165 (cf. *infra*, n. 35). Cette méprise a induit en erreur D. THEODORIDIS, « Tarẖānīyāt », *art. cit.,* p. 374-375. Ce dernier n'ayant connu le registre détaillé TD 165 que par la publication de Nagata et ignorant la publication survenue entretemps du registre succinct TD 166, n'a pu corriger l'erreur de son prédécesseur et s'est trouvé ainsi entraîné sur une mauvaise piste, à savoir accepter une équivalence Mendehorya / Tarẖānīyāt, tout en niant par ailleurs l'existence d'un toponyme Mendehorya, postulant que « Mendehorya », tirée du grec Μανταιοχώρια, était à rapprocher de Mandaia. Ce rapprochement est d'autant plus injustifié que la localité de Mendehorya existe bel et bien et se trouve dans la région d'Adala, très à l'est de Manisa (index du registre succinct TD 166, section « Saruhan », sous Mendehorya), alors que Mantaia se trouve dans le gouvernorat d'Aydın.

[23] Il faut toutefois introduire une nuance. Le TD 166 appartient à la catégorie des registres initiés par Soliman le Magnifique pour connaître les disponibilités de l'État comme nous l'avons signalé plus haut. Il s'agit par conséquent d'un projet distinct des recensements ordinaires. Il va de soi que les rédacteurs de ce registre ont dû se servir des recensements précédemment réalisés, en introduisant parfois les modifications intervenues depuis. C'est la raison pour laquelle nous constatons des différences entre le TD 165 et le TD 166. Tant que l'on n'aura pas examiné à la loupe tous les registres concernant le gouvernorat de Ṣaruẖan, on ne pourra tirer de conclusion définitive.

Nonobstant les difficultés de lecture, on s'aperçoit que la plupart des noms sont d'origine grecque, et il faut relever quelques noms de famille intéressants, tels Filomati (Philommatès), Hursoveri ou Hrisoveri (Chrysobergès), et Iskolora (Scholarios ?). On notera aussi deux personnes qui portent un nom turc tout en ayant un père portant un nom grec, et une personne qui, tout en ayant un nom grec, a un père qui porte un nom turc. Nous savons par Chandler (cf. réf. *infra* n. 46) qu'effectivement vivait non loin de là, pour être précis dans la région de Philadelphie, une population chrétienne dont le clergé ne connaissait que le turc. Le quartier chrétien de Tarḫāniyāt comptait un fils de prêtre et un moine[24].

Les données fiscales sont les mêmes (p. 102) que dans le TD 166, montant compris. Dans le TD 165, la capitation n'est pas mentionnée. À Manisa, la capitale du gouvernorat, la capitation faisait partie des domaines du sultan (TD 166, p. 303). Le recenseur note aussi la saline de la circonscription judiciaire de Tarḫāniyāt. Elle est signalée sur la carte de la Turquie au 200 000e sous le nom de Çamaltı memlahası. Le montant du fermage s'élevait à 433 334 aspres conformément à l'acte établi par le cadi (*ber mūğib-i ḥüğğet-i qāḍı*).[25]

La page contenant la table des matières de ce registre (p. 1) comporte une information particulièrement intéressante : en sixième position vient le *nāḥiye* Tarḫāniyāt, « y compris la ville elle-même » ; le recenseur a inscrit au-dessus la remarque suivante : « bien connue sous le nom de Menemen »[26].

LE TOPONYME DANS LES DOCUMENTS ÉMIS PAR LA SUBLIME PORTE

Avant d'examiner les Mühimme Defterleri, signalons que la plus ancienne mention ottomane de Tarḫāniyāt se trouve dans une liste des

[24] On aura noté dans cette liste l'absence du cadi, mais outre que les registres de recensement négligent de relever les cadres supérieurs, qui ne payent pas d'impôt, la présence d'une medrese implique la formation des professeurs et des cadis.

[25] Dans le TD 166, le recenseur ne mentionne pas la saline. En revanche, on trouve une saline dans la section concernant Manisa, la capitale du gouvernorat, avec un montant de 540 885 aspres, la jouissance revenant au *mīrlivā*, c'est-à-dire au gouverneur (p. 303). Il s'agit probablement de la même saline, même si le montant n'est pas le même. Dans la circonscription de Manisa, c'est le gouverneur qui jouissait des revenus des différents fermages, y compris de celui de la saline. Dans la circonscription de Tarḫāniyāt, les revenus des fermages appartenaient au sultan.

[26] *Nāḥiye-i Tarḫāniyāt ma' nefs-i mezkūr. Menemen demekle mešhūrdır* : TD 165, p. 1.

personnes au service de Soliman le Magnifique à l'époque où ce dernier était encore prince, datant de *reğeb* 917 (du 24 septembre au 23 octobre 1511). Elle énumère entre autres personnes un certain Ḥasan, timariote de Tarḫāniyāt (cité dans le document sous la forme *za'īm i Tarḫāniyāt*)[27]. Toutefois, on peut encore remonter d'une vingtaine d'années en ce qui concerne la première mention de Tarḫāniyāt dans la documentation de la Porte, grâce à une note contenue dans un document bien postérieur, puisqu'il s'agit du TD 165 de 1531. Cette note fait allusion, sans fournir une date précise, à un ordre sultanien concernant le droit de pesage à Tarḫāniyāt, émis suite à une enquête menée par Mevlānā Vildān et qui fut inscrit dans le registre de 1486/1487[28].

En ce qui concerne les Mühimme Defterleri, ce sont des recueils d'ordres adressés par la Sublime Porte aux différents responsables de la province. En voici quelques exemples, énumérés en ordre chronologique, que le registre soit publié ou non. Nous avons relevé aussi les cas où Tarḫāniyāt est remplacé par son équivalent Menemen.

La plupart de ces ordres concernent l'exportation frauduleuse de marchandises. L'Occident était en effet friand de matières premières venues de l'Empire ottoman ; aussi la Porte ne cessait-elle d'émettre des ordres pour en réguler le flux, le but étant double : s'assurer des revenus et éviter la pénurie dans le pays. Les marchands devaient se procurer auprès de la Porte des permis d'exportation mentionnant la quantité exacte des marchandises et s'approvisionner en premier lieu dans les régions faisant partie des domaines du sultan. Ils ne pouvaient s'approvisionner auprès des raïas que dans le cas où la production des domaines s'avérerait insuffisante. Ces contraintes imposées par la Porte ont trouvé un écho dans de nombreux ouvrages et articles, mais ils ne concernent que la partie européenne de l'Empire et le pourtour de la mer de Marmara[29]. Voici quelques exemples qui concernent notre région.

[27] Ç. Uluçay, « Kanunî Sultan Süleyman ve ailesi ile ilgili bazı notlar ve vesikalar », *Kanunî armağanı*, Ankara, 1970 (Türk Tarih Kurumu yayınlarından VII. seri 55), p. 248 ; Theodoridis, « Tarḫānīyāt », *art. cit.,* p. 373. Cette référence avait échappé aux auteurs du présent article. Notons cependant que Ḥasan ne touchait que 9 aspres par jour : nous sommes donc loin de la somme annuelle de vingt à cent mille aspres avancée par Theodoridis. L'année musulmane comptant 354 ou 355 jours selon les années, cela donne une somme annuelle de 3 186 ou 3 195 aspres.

[28] Voir le document 4c publié en annexe. Malheureusement, nous n'avons pas assez d'éléments pour dater cette enquête de façon précise, et donc décider en dernier lieu quel sultan a émis cet ordre : Meḥmed II, mort en 1481, ou son successeur Bāyezīd II ?

[29] M. Aymard, *Venise, Raguse et le commerce du blé pendant la seconde moitié du XVIe siècle*, Paris, 1966, p. 140. N. Beldiceanu, *Actes de Mehmed II et de Bayezid II du*

Le premier document adressé aux cadis d'Edremit, Ayazmend, Bergama, Güzelhisar et Tarḫāniyāt est daté du 2 *ṣafer* 967 (3 nov. 1559) et stipule qu'on ne pourra vendre des céréales aux mécréants à moins qu'ils ne possèdent une permission de la part de la Porte[30]. Quelques années plus tard, un autre document, daté du 29 *rebi' ul-āḫır* 972 (4 déc. 1564), fait état d'une pénurie de céréales dans plusieurs régions de l'État ottoman, à savoir Dubrovnik, Chio, Rhodes, Lemnos, Istanköy (île de Cos), Mytilène, Tarḫāniyāt, Siğağıq et Seferiḥiṣār. Aussi le cadi de Négrepont reçoit-il l'ordre de livrer du blé aux bateaux munis d'une permission de la Porte[31]. Le dernier paragraphe du document précise ce qui suit : « conformément à une requête du précepteur du sultan Murād [le futur Murād III[32]] et du cadi de Tarḫāniyāt, on a donné un ordre illustre concernant [la livraison de] 200 *mudd* de céréales du fait que la population de Tarḫāniyāt avait besoin de céréales ».

Un autre document, du 8 *ša'bān* 972 (11 mars 1565), fait état d'un ordre falsifié qui permettait de charger du blé à Yeñišehir (Larissa) et Čatalğa, c'est-à-dire dans la région au nord du golfe de Volos, l'embarquement se faisant dans le port du même nom. D'après ce document, les cadis d'Izmir et de Menemen avaient fait savoir que la disette régnait dans leur région[33].

Dans un autre volume figure un ordre adressé aux cadis d'Izmir, de Menemen, de Tarḫala[34], d'Aqḥiṣār et de Gördek. Il y est question de pénurie de cire, de cordes et de toile pour la confection des voiles et des tentes : les musulmans de ces régions s'étaient procuré un ordre pour collecter les marchandises susdites et les livrer ensuite aux marchands

ms. fonds turc ancien 39, Paris, 1960, p. 46 (règlement concernant l'interdiction aux habitants des rivages maritimes de vendre des céréales outre-mer). G. Veinstein, « Un achat français de blé dans l'Empire ottoman au milieu du XVIe siècle », dans *L'Empire ottoman, la République de Turquie et la France*, Istanbul, 1986, p. 15-36 (avec de nombreux renvois à d'autres études sur le sujet). B. Bojović, *Raguse et l'Empire ottoman (1430-1520)*, Paris, 1998, p. 102-112 (p. 107, exportation de la cire).

30 *3 Numaralı Mühimme Defteri (966-968/1558-1559)*, Ankara, 1993, no482, p. 215-216.

31 *6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1965)*, Ankara, 1995, I, no 226, p. 125-127.

32 Rappelons que le futur Murād III, né à Manisa en 1546, fut nommé peu après 1562 *sanğaqbey* de Ṣaruḫan avec résidence à Manisa, et demeura à ce poste jusqu'à son accession au trône en 1574 : A. H. De Groot, « Murād III », dans *EI*2, t. VII, p. 595.

33 *6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565)*, Ankara, 1995, II, no 847, p. 24.

34 Autrefois Chliara (*Ta Chliara*). Cf. C. Foss, « Byzantine Responses to Turkish Attack. Some Sites of Asia Minor », *ΑΕΤΟΣ. Studies in honour of Cyril Mango*, éd. I. Ševčenko, I. Hutter, Stuttgart-Leipzig, 1998, p. 154-171, en part., p. 160-166.

francs venus par bateau dans le golfe d'Izmir, qui les chargeaient de nuit[35].

Le 13 *ṣafer* 980 (25 juin 1572), la Porte adresse un ordre aux cadis de Manisa et de Tarḫāniyāt au sujet de l'imposition de la terre[36].

Le 19 *rebi' el-evvel* 985 (6 juin 1577), la Porte adresse un ordre au cadi de Tarḫāniyāt, à la suite d'une plainte des habitants de la bourgade[37]. Il s'avère que le *subaşı*, le chef militaire du district, n'assure pas la protection des maisons et des boutiques. Celles-ci sont en effet pillées par des malfaiteurs dont certains font partie de ses serviteurs[38]. Un ordre concernant le transport du sel, daté du 21 *ṣafer* 987 (19 avril 1579) évoque un litige entre l'administrateur de la saline et les chameliers du *qaẓā* de Tarḫāniyāt, à propos des frais de transport du sel de la saline à Adala et Demirci[39].

Le 25 *ğemāẕi'l-evvel* 1037 (1er février 1628), le sultan Murād IV émet un firman à l'occasion de la nomination de Silbestros, nouveau métropolite pour Ayasoluk (Ephèse), qui venait de verser au trésor ottoman 1 800 aspres. Ce métropolite avait la juridiction sur les chrétiens des régions de Tire, Manisa, Menemen, Güzelhisar, Kuşadası, Balıkesir, Urla, Söke, Foça, Eğribucak et Bozbaba[40].

Un document du 4 *muḥarrem* 1133 (5 novembre 1720) donne une liste des unités imposées aux *'avāriẓ*, c'est-à-dire aux contributions

[35] *Yedi Numaralı Mühimme Defteri (975-976/1567-1969)*, t. I, Ankara, 1998, no 72, p. 32-33 (document non daté). Le document no 70 porte la date du 23 *rebi' el-aḫir* 975 (27 octobre 1567).

[36] F. M. EMECEN, *XVI. Asırda Manisa Kazâsı* (Le *qaẓā* de Manisa au XVIe siècle), Ankara, 1989, p. 213, n. 378. Un document également cité par THEODORIDIS, « Tarḫānīyāt », *art. cit.*, p. 373, n. 7. Entre les pages 252 et 253, Emecen dresse un tableau de la confection des voiles dans la région de Tarḫāniyāt et d'Akhisar.

[37] On a vu que le document génois évoqué plus haut (cf. doc. 2 en annexe) permet de faire remonter l'installation d'un cadi à Tarḫāniyāt / Menemen à 1454 au moins. La présence d'une mosquée dans la ville dès 1357/58 ne permet évidemment pas d'affirmer l'existence d'un cadi dès cette époque.

[38] EMECEN, *XVI. Asırda Manisa Kazâsı*, p. 56, n. 279.

[39] L. GÜÇER, « XV-XVII. Asırlarda Osmanlı Imparatorluğunda Tuz İnhisarı ve Tuzlaların İşletme Nizamı » (Le monopole du sel dans l'Empire ottoman aux XVe-XVIIe siècles et le règlement concernant leur exploitation), tirage à part de la revue *İktisat Fakültesi Mecmuası*, t. 21, fasc. 1-4, Istanbul, 1963, p. 26 et n. 60. L'ordre est tiré d'un Muhimme Defteri (registre réunissant les ordres de la Sublime Porte) no 41, ordre no 111. Les deux localités se trouvent à l'est du gouvernorat de Ṣaruḫan : TD 166, carte. Pour la saline, cf. *infra*.

[40] I. GÖKÇEN, *Manisa Tarihinde Vakıflar ve Hayırlar (Hicrî 954-1060)* (Les fondations pieuses et œuvres de bienfaisance dans l'histoire de Manisa), [Manisa], 1946, p. 10, n. 5.

extraordinaires, dans le *sanǧaq* de Ṣaruḫan. Le *qażā* de Tarḫāniyāt figure en onzième position avec 311 foyers redevables de la somme de 1 329 *ġurūš*[41]. L'auteur de cette citation annonce dans un autre ouvrage un document concernant la ville elle-même, mais le document nº 25 ayant trait à « la *zaviyé* du platane » (*Čınar zāviyesi*) manque[42]. Dans l'introduction, il explique que dans les registres des tribunaux religieux la ville de Menemen est appelée soit « Melemen », soit « Tarḫāniyāt »[43].

LA VILLE OTTOMANE DE TARḪĀNIYĀT / MENEMEN DANS LES SOURCES NARRATIVES

Après avoir établi que Tarḫāniyāt et Menemen désignent la même ville, essayons de réunir les textes de la période ottomane qui en donnent une description.

Evliyā Čelebi a consacré un long passage à la région qu'il appelle erronément Turḫaniyye, turquisant à tort son nom de Tarḫāniyāt et prétendant de surcroît que sa signification en était « pays des Oghouz »[44]. À la ville, il réserve le nom de Melemen. Comme c'est souvent le cas, il déborde d'imagination pour la description des lieux et ajoute maintes légendes d'une naïveté déconcertante. Ses affirmations ayant trait à l'histoire sont également sujettes à caution. On retiendra que dans la deuxième moitié du XVII[e] siècle la ville était éloignée de trois heures [de marche] de la côte, qu'elle comptait vingt-cinq quartiers et que ses revenus étaient attribués à la sultane-mère. Il énumère les bâtiments principaux, mosquées, fontaines, bazar et il reproduit quelques inscriptions. Il remarque que la population a le teint jaune, car en été il y règne une forte chaleur et l'atmosphère devient suffocante. En outre, en raison de la présence de moustiques, au mois de juillet les habitants quittent la

[41] M. Ç. Uluçay, *18. ve 19. yüzyıllarda Ṣaruḫan'da eşkiyalık ve halk hareketleri* (Le brigandage et les mouvements sociaux en Ṣaruḫan aux XVIII[e] et XIX[e] siècles), Istanbul, 1955, p. 127. Il faut préciser que chaque unité pouvait être composée de plusieurs personnes imposables.

[42] M. Ç. Uluçay, *Saruhanoğulları ve eserlerine dair vesikalar* (Les descendants de Ṣaruḫan et des documents concernant leurs monuments), Istanbul, 1940, table des matières.

[43] *Ibid.,* p. VI-VII.

[44] Négligeant le fait que la ville avait en réalité pour nom Tarḫāniyāt, Evliyā Čelebi entend Turhaniyye, une confusion permise par le fait que la langue ottomane n'écrit pas toutes les voyelles. Turhan étant un nom de personne turc, il en déduit donc erronément que le mot fait allusion à la population oghuz venue en Anatolie au XI[e] siècle.

ville après la prière de l'après-midi et se réfugient dans les vignes et les jardins des environs. Ne restent en ville que quelques gardes qui déambulent toute la nuit en battant du tambour. Evliyā Čelebi finit sur une remarque curieuse : dans les vignes et les jardins qui s'étendent jusqu'au Gediz, l'Hermos des Anciens, il y a de nombreux vestiges de constructions en dur qui, dit-il, témoignent que c'était une grande ville dans les temps anciens[45].

Au récit d'Evliyā Čelebi, il convient d'opposer celui, postérieur d'un siècle, du voyageur anglais Richard Chandler, qui se trouvait dans la région en septembre 1764[46]. Il appelle la ville Menimen et semble ignorer son nom de Tarḫāniyāt, pourtant encore en usage à l'époque, du moins d'après le témoignage des Mühimme Defterleri. Evliyā Čelebi, on l'a vu, a livré de la ville une image plutôt négative tant sur les conditions climatiques de la région que sur une population au teint jaune, accusée d'inhospitalité sur la foi d'une légende. Chandler, au contraire, nous décrit une contrée prospère qui approvisionnait la ville d'Izmir en fruits et poissons et comptait des troupeaux de moutons et de chèvres. Certes, les eaux basses n'échappent ni à l'un, ni à l'autre. Menemen, le chef-lieu, remarquent-ils, se trouve à trois heures de la côte. Chandler affirme toutefois que l'embouchure de l'Hermos compte plusieurs canaux et que des barques peuvent pénétrer jusqu'à l'intérieur des terres. Il fait également preuve d'une grande perspicacité, prédisant au port d'Izmir tôt ou tard un ensablement complet, désastre qui fut évité grâce à la déviation du Gediz dans le dernier quart du XIXe siècle.

Dans ce contexte, il ne faut pas oublier le *Kitāb-ı Baḥriye* de Pīrī Re'is, achevé en 1521[47], bien que l'auteur ne mentionne pas la ville de Menemen elle-même, et ignore le toponyme Tarḫāniyāt. On y trouve cependant non seulement une description des côtes de la région, mais aussi une carte très instructive. On remarquera que le fleuve se déversait à l'époque dans la mer à l'extrémité nord du golfe d'Izmir. Par ailleurs,

[45] *Evliya Çelebi Seyahatnamesi* (Le récit des voyages d'Evliyā Čelebi), t. IX, Istanbul, 1935, p. 184-187. Il existe une autre édition du même texte paru la même année comprenant une carte et des dessins (Institut de Turcologie de l'université de Munich : cote 31-522). Sur la carte, Menemen apparaît aussi sous la forme de Melemen.

[46] R. CHANDLER, *Travels in Asia Minor*, Oxford, 1775, p. 75-79. Il existe une édition de 1971 (British Museum, Londres) que nous n'avons pu consulter. Chandler, lors de son séjour dans la région, reçut de la Porte un sauf-conduit daté du milieu du mois *rebi' el-evvel* 1178 (8-17 sept. 1764).

[47] PIRI REIS, *Kitab-ı Bahriye* (Le livre de la marine), Istanbul, 1988, t. I, introduction, p. 9.

l'auteur a dessiné avec netteté le golfe de Menemen. Cependant un tapis de petits points rouges couvre l'intérieur du golfe et s'étend aussi à l'extérieur le long des côtes de part et d'autre, une façon d'indiquer que toute cette partie était ensablée à l'époque[48]. Le texte le dit d'ailleurs : la mer est si peu profonde que les bateaux ne peuvent accoster. On y trouve en revanche des madragues[49].

LE MYSTÉRIEUX PASSÉ BYZANTIN DE LA VILLE DE TARḪĀNIYĀT-MENEMEN

Pour glaner des informations sur la ville proprement dite, on ne peut remonter en-deçà de l'occupation de la région par les Turcs, à partir du moment où celle-ci fait partie de l'émirat de Ṣaruḫan, dont la capitale était Manisa (ou Magnésia), conquise en 1313. À Menemen un témoignage de cette époque en est la « Grande Mosquée » (Ulucami), érigée pendant la période où Isḥāq Beg y résidait avant de succéder à son père à la tête de l'émirat, et sur laquelle est apposée une inscription de 759 de l'hégire (14 déc. 1357 – 2 déc. 1358)[50]. Mais auparavant, c'est-à-dire à l'époque byzantine ? Le fait est qu'aucun texte byzantin antérieur comme postérieur aux années 1310 ne mentionne la ville, ni sous sa forme grecque Mainemenè (Μαινεμένη), tardive et dérivée du turc Menemen[51], ni sous celle de Tarchanéiôtès (Ταρχανειώτης / Tarḫāniyāt).

[48] *Ibid.*, carte p. 346 (dans le manuscrit fol. 80 a).

[49] *Ibid.*, p. 333 (fol. 76 b). Une autre carte mérite d'être mentionnée, car elle représente très nettement l'ensablement du golfe de Menemen, tout en commettant une erreur de localisation puisque « Melemen » y figure sur la rive gauche du Gediz. Incluse dans certaines éditions du tome IX d'Evliyā Čelebi, cette carte serait l'œuvre de ʻAli Re'is et daterait de l'année 1567, selon M. İLGÜREL, « Evliya Çelebi », *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* 11, Istanbul, 1995, p. 529-533.

[50] Il s'agit d'une mosquée construite par un certain Sünbül fils de Ḥāğğı ʻAbdullāh au temps de Čelebi Isḥāq Beg : ULUÇAY, *Saruhanoğulları ve Eserlerine dair Vesikalar*, *op. cit.*, introduction p. VII. Étant donné qu'Ilyās Beg, le père d'Isḥāq Beg, vivait encore à l'époque, ce dernier devait être alors simple prince gouvernant la région au nom de son père, car on signale une monnaie d'Ilyās Beg datant de 764 de l'hégire (21 oct. 1362 – 10 oct. 1363) : I. H. Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri* (Les émirats anatoliens et les États du Mouton Noir et du Mouton Blanc), Ankara, 1969, p. 87, n. 2 et 4.

[51] Ou Μαινομένη. C'est sous cette forme de Μαινεμένη que l'on trouve l'entrée « Menemen » dans la *Μεγάλη ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια*, t. 18, Athènes, s. d., p. 476-477, le grand dictionnaire grec des années 1930.

Ce dont parlent en revanche les textes byzantins, c'est de la plaine de Mainoménos (ὁ κάμπος τοῦ Μαινομένου) ou de Mémaniôménos (ὁ κάμπος τοῦ Μεμανιωμένου), qui a donné son nom – le fait est certain – à l'actuelle Menemen[52]. Or μαινομένος signifie en grec « fou », « agité de transports furieux ». Comment expliquer qu'une plaine ait pu être affublée d'un pareil nom ? La question n'a semble-t-il jamais été posée, mais on peut tenter une réponse à peu près assurée. La dénomination d'une plaine se fait généralement à partir soit de la localité qui la borde, soit du cours d'eau qui la traverse. C'est le second terme de l'alternative qu'il convient de privilégier ici. « La plaine de (ou du) Mainoménos » (ὁ κάμπος τοῦ Μαινομένου) était en réalité « la plaine [du cours d'eau] agité de transports furieux ». L'épithète μαινομένος s'applique assez bien à des cours d'eau particulièrement instables et violents dans une plaine alluviale : elle est parfaitement indiquée pour caractériser l'action du fleuve Hermos (Gediz), qui, en charriant ses alluvions au fil des siècles, a justement été à l'origine de cette plaine. Ajoutons que le terme grec μαινομένος appliqué à un cours d'eau a son équivalent en turc, « deli » ; or, la plaine de Brousse a eu elle aussi son « cours d'eau fou », le Deli Çay, tandis que la Cilicie comptait pareillement deux Deli Çay (cf. F. Hild, H. Hellenkemper, *Kilikien und Isaurien*, TIB 5, I, 1990, [ancien Pinaros] p. 28, 380 ; [Müftü Dere] p. 231, 253, 386 et 464). Comme l'a justement noté H. Ahrweiler dans son travail sur Smyrne entre les deux occupations turques, « Menemen, dont le nom est issu de celui de la plaine de Mémaniôménos-Mainoménos, qui commence juste à cet endroit, est ignorée des textes byzantins ; son histoire médiévale est absolument inconnue et l'essor de cette ville date de l'occupation turque ». Et elle ajoute une suggestion qu'il nous faudra discuter : « sa naissance, si notre hypothèse est juste, se place à l'époque de l'Empire de Nicée…[53] ».

Trois sources grecques à peine parlent de cette plaine du Mainoménos-Mémaniôménos puisque c'est ainsi qu'il faut désormais la nommer. D'abord le riche dossier, du XIII[e] siècle, constitué par le cartulaire du monastère de Lembos, dans la région de Smyrne, qui l'évoque comme la

[52] Ce qui le prouve en dernier lieu, c'est la transcription du turc Menemen en Μαινομένη / Μαινεμένη établie en grec moderne (cf. note précédente), qui préserve étonnamment le κάμπος τοῦ Μαινομενου du Moyen Âge.

[53] H. Ahrweiler, « L'histoire et la géographie de Smyrne entre les deux occupations turques (1081-1317), particulièrement au XIII[e] siècle », *Travaux et Mémoires* 1, 1961, p. 2-204 (désormais cité Ahrweiler, « Smyrne »), ici p. 65.

plaine du Mémaniômémos[54]. Puis le chroniqueur Géôrgios Pachymérès, qui, à propos de la campagne de Michel IX en Asie Mineure de 1302, parle, lui, de la plaine du Mainoménos[55]. Il faut ensuite attendre un siècle, avec le chroniqueur Doukas, pour trouver mentionnée à nouveau cette plaine qu'il appelle, comme Pachymérès, plaine du Mainoménos, et cela dans le cadre d'événements des années 1403-1416; du moins pour les deux premières références qu'il lui accorde[56]. La troisième mérite que l'on s'y arrête un peu plus. Doukas s'y livre à une rétrospective des origines de la domination génoise sur Phocée la Nouvelle, la ville de l'alun. Il rappelle donc l'épopée de Benedetto Zaccaria, qui persuada le basileus Michel VIII (1259-1282) de lui céder la zone des gisements d'alun – nous sommes autour de 1267 – et, dans un second temps, résolut d'y fonder Phocée la Nouvelle afin de se protéger des raids turcs. Ce que voyant, les « Rhômaioi qui habitaient les terres environnantes » décidèrent de collaborer à la construction de cette forteresse afin d'avoir le droit de s'y réfugier eux aussi en cas de danger. Or, précisant qui étaient ces « Rhômaioi » voisins, Doukas cite explicitement « ceux de la plaine du Mainoménos, de celle de Magnésia et de celle de Nymphaion »[57]. On ne peut qu'être frappé de ce que, dans cette énumération, le simple κάμπος τοῦ Μαινομενου est mis sur le même plan que deux villes réputées

[54] F. MIKLOSICH, J. MÜLLER, *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, Vienne 1860-1890 (désormais cité MM), IV, doc. II (1235), p. 9[18], 10[29], 20[13, 15], 24[1] ; doc. VI (1284) p. 30[15, 18], 31[17] ; doc. XLIII (1274), p. 103[1]; doc. LXXVI (sine anno), p. 144[28] ; doc. LXXIX (1234), p. 147[29] ; doc. LXXXVII (1266), p. 159[19] ; doc. LXXXVIII (1268), p. 161[14] ; doc. XCIII (1267), p. 169[16-17, 20] ; doc. CI (1280), p. 178[3] ; doc. CLXXVIII (1281), p. 273[4-5, 12-13], 275[14], 276[8, 29]. Pour le monastère de Lembos, ou Lembiotissa, cf. A M. TALBOT, A. A. KAZHDAN, « Lembiotissa », *Oxford Dictionary of Byzantium* 2, New-York-Oxford 1991 (désormais cité *ODB*), p. 1204, et A. FONTRIER, « Le monastère de Lembos près de Smyrne », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 16, 1892, p. 379-410.

[55] GÉORGIOS PACHYMÉRES, éd. A. FAILLER, *Georges Pachymérès, relations historiques*, t. IV, Paris, 1999 (désormais cité PACHYMÉRES), p. 343[33-34].

[56] DOUKAS, éd. V. GRECU, *Ducas, Istoria Turco-Bizantină (1341-1462)*, Bucarest, 1958, p. 119[3], p. 141[7] ; et trad. angl. de H. J. MAGOULIAS, *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turcs*, Detroit, 1975, p. 104, 115. Une thèse portant sur une traduction française annotée a été soutenue à l'université Paul Valéry de Montpellier en décembre 2004 par J. DAYANTIS, « Doukas, Histoire turco-byzantine ». Sa publication est prévue.

[57] DOUKAS, éd. Grecu, p. 205[26]-207[6] : Τότε καὶ οἱ Τοῦρκοι ἐνεδρεύοντες ἦσαν ληστρικῶς τὰ πέριξ μέρη Λυδίας τε καὶ Ἀσίας καὶ κατέτρεχον ἕως Σάρδεων καὶ αὐτῆς Μαγνησίας. Ὡς οὖν ᾔσθοντο οἱ Ἰταλοί, τὴν τῶν Τούρκων ἔφοδον φοβηθέντες, ἤρξαντο οἰκοδομεῖν φρούριόν τι σμικρότατον ὅσον εἰς φυλακὴν αὐτῶν καὶ τῶν εὑρισκομένων ἐργατῶν πεντήκοντα ἢ καὶ πλείω. Ἐνωτισθέντες δὲ οἱ τὰ πέριξ οἰκοῦντες Ῥωμαῖοι ἔν τε τῷ κάμπῳ τοῦ Μαινομένου καὶ τῆς Μαγνησίας καὶ Νυμφαίου, ἐλθόντες εὗρον αὐτοὺς ἄρξαντας τοῦ ἔργου· καὶ δὴ ὡς ἐκ συνθήματος κοινολογησάμενοι σὺν τοῖς Λατίνοις…

telles à l'époque, et on est fondé à se poser la question suivante : s'il y avait eu à l'époque une ville Tarchanéiôtès ou Mainomenè dans cette plaine du Mainoménos ou plutôt à sa lisière, pourquoi Doukas aurait-il préféré parler des habitants de cette plaine plutôt que de ceux de la ville sensée s'y trouver, quand il évoque dans le même temps les habitants des plaines des villes voisines de Magnésia et Nymphaion, deux villes qui, de surcroît, étaient bien plus éloignées de Phocée la Vieille que l'actuelle Menemen ? Or il n'y a pas à douter que l'habitant de Mytilène Doukas, qui fut dans sa jeunesse secrétaire du Génois Giovanni Adorno à Phocée la Nouvelle (*ca.* 1420/21) et ne déposa la plume qu'en 1462, ait connu l'existence de la ville de Tarchanéiôtès, qui abritait une mosquée dès 1357/1358 et est attestée en 1454 et 1455 par les documents latins inédits examinés plus haut. S'il ne la mentionne pas une seule fois dans son œuvre, préférant parler de la plaine du Mainoménos plutôt que de la ville qui la bordait, on peut certes l'expliquer, dans les deux premières occurrences, par le fait qu'il évoque alors des déplacements d'armées en campagne, des déplacements qui, en effet, s'effectuaient logiquement loin des villes. On pourrait à la rigueur user du même argument pour justifier le silence de Pachymérès sur la ville, puisque ce qu'il note en 1302, c'est le passage des troupes de Michel IX dans la plaine du Mainoménos. Mais il n'en est pas de même pour la troisième occurrence que Doukas réserve à cette plaine : elle invite clairement à penser que la ville de Tarchanéiôtès n'existait pas encore à l'époque dont parle ce chroniqueur, c'est-à-dire autour de 1275. Du reste, on est bien en peine d'expliquer aussi pourquoi cette localité ne serait pas mentionnée dans le cartulaire du monastère de Lembos, donc au XIIIe siècle ; comment se fait-il qu'elle n'apparaisse à aucun moment dans ce riche dossier, qui constitue un fonds incomparable pour saisir l'activité économique et sociale sous l'empire de Nicée ?

Pour expliquer cette incongruité, H. Ahrweiler, qui ne connaissait pas le nom alternatif si « byzantin » de Menemen, a postulé une identité entre l'actuelle Menemen et une ville mentionnée dans le cartulaire de Lembos inconnue par ailleurs, Monoikos[58], soulignant en particulier le fait que, en dépit de sa signification de « seul habitant », cette Monoikos était le siège d'un évêché, indice d'une certaine importance[59]. Les deux

[58] MM IV, no CLXVII (1252), p. $262^{1,5}$, p. 263^{29} ; no CLXVIII (*sine anno* ; 1282 ?), p. 265^{10} ; J. DARROUZES, *Notitiae episcopatuum ecclesiae constantinopolitanae*, Paris, 1981, p. 115, n. 1.

[59] AHRWEILER, « Smyrne », *art. cit.,* p. 65, 88 et 114.

documents évoquant cette localité dans le cartulaire sont en effet des actes de donation de monastères émanant de deux évêques successifs de Monoikos, Iérothéos puis Kônstantinos[60]. L'historienne fonde son hypothèse sur la ressemblance entre les noms Monoikos et Menemen, mais offre un argument supplémentaire : l'un des deux actes en question montrerait que le monastère de la Vierge Amanariôtissa était situé dans le ressort diocésain de Monoikos, désigné à son tour comme se trouvant à l'ouest de Magnésia ; or, l'actuel Yamanlar rappelant probablement le toponyme byzantin Ἀμανάριον, cela amènerait à chercher Monoikos entre l'actuel Yamanlar et Magnésia, justifiant encore la candidature de Menemen. Il faut cependant se méfier de ces ressemblances phonétiques qui ne sont souvent qu'apparentes. Celle entre Monoikos et Menemen est déjà toute relative. De même, si le rapprochement entre Yamanlar et Ἀμανάριον avait été avancé par A. Fontrier dès la fin du XIXe siècle[61], il s'avère en réalité que, loin d'avoir un quelconque rapport avec le mot byzantin « Amanarion », Yaman et son pluriel Yamanlar désignent une tribu appartenant à la catégorie des Yörük, présente dans plusieurs régions d'Anatolie ; ainsi dans la région de Konya, Adana, dans les circonscriptions judiciaires de Kite et de Mihaliç en Bithynie, et de Mut, en Karaman. Du reste, l'installation dans la région du clan qui a donné son nom au massif montagneux est très tardive, puisque le toponyme Yamanlar n'apparaît pas encore dans le premier registre ottoman de la région conservé, le TD 166 de 1531, sur lequel nous reviendrons. Comme l'actuel Yamanlar ne doit pas son nom au monastère de la Vierge Amanariôtissa, rien, en définitive, ne vient étayer l'hypothèse selon laquelle le Monoikos du cartulaire de Lembos cacherait la Tarchanéiôtès / Menemen de l'époque tardo-médiévale et moderne.

Une œuvre littéraire grecque plus tardive, à peu près contemporaine de nos deux documents d'archives italiens, vient compliquer plus encore les choses. Elle émane de l'érudit Iôannès Kanaboutzès, dont on sait fort peu de choses, sinon qu'il vivait dans la première moitié du XVe siècle à Phocée la Vieille, ville dont il était originaire[62] et qui était alors, on

[60] Cf. réf. *supra*, n. 57.

[61] A. Fontrier, « Notes sur la topographie ancienne de l'Ionie, IV : Sôsandra-Monoikos », *Revue des Études Anciennes* 1, 1899, p. 277.

[62] M. Lehnerdt, *Ioannis Canabutzae magistri ad principem Aeni et Samothraces in Dyonisium Halicarnasensem commentarius*, Leipzig, 1890, p. 1-97 (désormais cité Kanaboutzes). K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*, I, New York, 1958² (1ère éd. : Munich, 1897), §231, p. 561, se trompe en disant Iôannès Kanaboutzès originaire de l'île

l'a dit, soumise aux dynastes génois Gattilusi de Mytilène / Lesbos. L'œuvre de Kanaboutzès porte le titre suivant : Ἰωάννου Καναβούτζη τοῦ μαγίστρου πρὸς τὸν αὐθέντην τῆς Αἴνου καὶ Σαμοθρᾴκης[63]. Si le nom du maître d'Ainos et de Samothrace auquel elle était dédiée n'est pas donné, il s'agissait forcément de Palamede Gattilusio, dont on sait qu'il mourut en 1455 et n'ajouta l'île de Samothrace à son *dominium* d'Ainos qu'en 1430/1431[64]. Le texte date donc des années 1430-1455. Se voulant un commentaire de Denis d'Halicarnasse, il évoque, dans deux courts paragraphes géographiques, l'Ionie et la Phrygie, signalant que la frontière entre les deux provinces était constituée par le fleuve Hermos. Or il précise à propos de ce fleuve Hermos, et cela dans chacune des deux occurrences : « celui que nous appelons aujourd'hui « fleuve de Tarchanéiôtès (ὁ ποταμός τοῦ Ταρχανειώτου) »[65]. Kana-

de Chio ; l'erreur est rectifiée dans W. MILLER, « The Gattilusj of Lesbos (1355-1462) », *Byzantinische Zeitschrift* XXII, 1913, p. 423. Un document génois de 1450 récemment publié, en mettant en scène un parent de Iôannès, un certain *Demetrius Ducha Canavocii de Foliis Veteribus*, est venu confirmer cette origine phocéenne : A. MAZARAKIS, « Ὁ ταβουλάριος παπάς Μανόλης Σκληρός σ'ενα σημειωμα της εποχης των Γατελουζων », *Λεσβιακα* ΙΖ', 1998, p. 155-162. Lorsque le voyageur et archéologue italien Cyriaque d'Ancône visita Phocée en 1444, c'est Kanaboutzès qui lui servit de guide : E. W. BODNAR, C. FOSS, *Cyriac of Ancona. Later Travels*, Cambridge Mass., London : Harvard University Press, 2003, lettre 6 du 24 avril 1444, p. 28 : *Canabuzio magistro Phocense*… Voir sa notice dans le *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, dir. E. TRAPP, Vienne 1976-1996 (désormais cité *PLP*), t. 5, nº 10871 : entrée Καναβούτζης Ἰωάννης.

63 Le titre est donné dans KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, I, p. 561.

64 KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, I, p. 561, n'identifie pas le destinataire tandis que H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, Munich, 1978, p. 537, se trompe en disant que Kanaboutzès « widmete seine Arbeit den beiden Brüdern und Herren von Ainos und Samothrake, Palamedes und Dorino Gattilusi », une erreur reprise dans *ODB* 2, 1991, p. 1100. En effet, seul Palamede Gattilusio, *dominus Enei et Samothracie*, est en cause dans le titre de l'œuvre, son frère aîné Dorino Ier, *dominus insule Mitileni, Foliarum Veterum et insule Taxii* régnant, lui, sur l'île de Mytilène, sur Phocée la Vieille et Thasos à partir de 1428. Pour la date de la prise de possession de Samothrace par Palamede, *ca.* 1430, cf. dernièrement C. ASDRACHA, Ch. BAKIRTZIS, « Inscriptions byzantines de Thrace (VIIIe-XVe siècles). Édition et commentaire historique », *Ἀρχαιολογικὸν δελτίον* 35, 1980, *Mélétai*, p. 271-272, nº 30.

65 KANABOUTZES, *op. cit.,* p. 15 : « Cette Halicarnasse était une ville près de la mer d'Ionie. Ce lieu tout entier est appelé Ionie depuis l'embouchure du fleuve Hermos, celui que nous appelons fleuve de Tarchanéiôtès, ποταμὸν τοῦ Ταρχανειώτου, c'est-à-dire là où il se jette dans la mer, jusqu'à un cap que les marins appellent Krion à la manière barbare, et qui est dit, à la manière savante, Knidos ». KANABOUTZES, p. 47 : « La Phrygie désigne toute la région à partir d'Assos, celle qu'aujourd'hui nous appelons plutôt Machramen, à partir du cap d'Asie Mineure que les Anciens appelaient Abydos en raison de la ville qui se trouvait là et que maintenant on appelle Yenisehir en dialecte turc – ce

boutzès ne dit pas pourquoi l'Hermos, du moins dans sa partie finale, au plus près de son embouchure, était appelé par ses contemporains « fleuve de Tarchanéiôtès ». Parce que, comme l'avance I. Leontiadès et à sa suite D. Theodoridis – sans le prouver du reste –, les Tarchanéiôtai étaient de grands propriétaires dans la région et que leurs domaines ont donné leur nom au fleuve qui les traversait[66] ? Soyons attentif à la chronologie : dans les années 1430-1455, l'Hermos était surtout appelé « fleuve de Tarchanéiôtès » parce qu'une ville, attestée par des documents occidentaux en 1454/55, nommée Tarchanéiôtès par les Grecs et Tarḫāniyāt par les Turcs, se trouvait justement nichée dans le dernier coude que faisait l'Hermos avant de traverser la plaine du Mainoménos et de se jeter dans la mer, à l'endroit où, après avoir suivi jusque-là une direction est-ouest, le fleuve bifurquait soudainement vers le sud[67].

J.-C. Cheynet relève que nombreuses étaient les familles byzantines qui tiraient leurs patronymes des villes provinciales dont elles étaient originaires, reconnaissables par le simple ajout au toponyme du suffixe –νος ou – ώτης[68]. D'après I. G. Leontiadès, auteur de la dernière monographie consacrée à la famille Tarchanéiôtès, c'est également de cette manière que se serait forgé ce patronyme byzantin, qui apparaît dans les sources dès le Xe siècle[69]. La famille tirerait en effet son nom du lieu

qui signifie nouveau kastron –, à partir de là donc, toute la zone circulaire, à la fois le rivage et la terre qui est au-dessus du rivage, jusqu'au fleuve Hermos, celui dont j'ai dit plus haut que nous nous l'appelons fleuve de Tarchanéiôtès, ποταμὸν τοῦ Ταρχανειώτου, s'appelle la Phrygie. Et au-delà de ce fleuve commence de suite l'Ionie, comme nous l'avons dit au début ». Les délimitations de la Phrygie ont changé selon les époques. Celle à laquelle fait allusion Kanaboutzès est celle de la Grèce antique, à laquelle il rajoute la Mysie. Cf. K. Belke, N. Mersich, *Phrygien und Pisidien*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, *Tabula Imperii Byzantini* 7, Vienne, 1990, p. 45.

66 I. G. Leontiades, *Die Tarchaneiotai. Eine prosopographisch-sigillographische Studie*, Thessalonique, 1998 (Byzantina Keimena kai Meletai 27), p. 32, et dernièrement Theodoridis, « Tarḫānīyāt », *art. cit.*, p. 372.

67 L'information donnée par Kanaboutzès à propos de l'Hermos n'a pas échappé à l'attention des spécialistes des Tarchanéiôtai, puisque relevée déjà par le premier d'entre eux, K. Amantos, « Πόθεν τὸ ὄνομα Ταρχανιώτης », *Ἑλληνικὰ* 2, 1929, p. 435-436, ici p. 436.

68 J.-Cl. Cheynet, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, Paris, 1990 (*Byzantina Sorbonensia* 9), p. 209.

69 Leontiades, *Die Tarchaneiotai*, *op. cit.*, p. 27-28. Leontiadès pèche par philhellénisme et rejette un peu trop résolument les hypothèses précédentes qui voulaient que le patronyme provienne soit du mot turco-mongol *tarquan* (le forgeron), soit du titre bulgare *tarchan* (hypothèses encore rappelées dans A. Kazhdan, « Tarchaneiotes », *ODB* 3, 1991, p. 2011 ; pour les références sur ces précédentes hypothèses et les arguments exposés par l'auteur pour les rejeter, voir Leontiades, *Die Tarchaneiotai*, p. 28). Le toponyme Tarchanéion n'est assurément pas d'origine grecque, et il est difficile de ne pas voir dans sa

Tarchanéion (Ταρχάνειον), situé en Thrace près de Kypséla, à l'est de l'embouchure de l'Hèbre / Maritza[70]. De fait, c'est bien en Thrace, et en particulier dans la région d'Andrinople, que les sources narratives montrent la famille solidement implantée à partir de la fin du Xe siècle, ce qui ne l'empêche pas de collectionner les hauts postes militaires aux quatre coins de l'Empire. Nous sommes en tout cas face à un paradoxe : la famille Tarchanéiôtès tiendrait son nom d'une ville thrace ; et voilà que quelques trois siècles plus tard, elle a fini par donner son nom à une autre ville, cette fois en Asie Mineure.

Le fait que le patronyme Tarchanéiôtès ait eu, par suite d'une simple métathèse des liquides, une variante : Trachanéiôtès (Τραχανειώτης), vient également appuyer l'idée d'un lien direct entre la famille et la ville micrasiatique. En effet, notre document génois de 1454 appelle la ville d'Asie Mineure indifféremment *Tarcanioti* et *Trachanioti* / *Dracagnoti*, offrant ainsi exactement la même variante.

LES TARCHANÉIÔTAI ET L'ASIE MINEURE

L'ascension des Tarchanéiôtai au sein de la plus haute aristocratie entre le XIe et la fin du XIIe siècle est sanctionnée par une alliance matrimoniale avec la famille impériale dès le tournant des années 1100 : un *sébastos* Alexios Tarchanéiôtès est en effet dit gendre des fondateurs du monastère constantinopolitain de la Pammakaristos, Adrianos Komnènos et Zôè Doukaina, Adrianos étant le frère du basileus Alexios Ier Komnènos (1081-1118)[71]. La puissance, l'illustration et la richesse de la

racine le mot turc *tarḫān*, qui désigne quelqu'un exempté d'impôt, un privilégié, cf. G. DOERFER, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, t. II, Wiesbaden, 1965, n° 879, p. 460-474. Il ne faut pas oublier que des populations turques (Petchénègues, Coumans) se trouvaient installées dès la haute époque en Thrace. Surtout, dans un texte grec fort ancien, à savoir dans Ménandre le Protecteur (éd. Bonn, 1829, t. I (Dexippus etc. éd. Bekker et Niebuhr), p. 384^19-20), il est question en 568, soit sous le règne de l'empereur Justin II, d'un ambassadeur d'un État aux confins de l'Asie Centrale désigné sous le titre de *tarchan* (ἀξίωμα δὲ ταρχάν). Cf. W. PAPE, G. BENSELER, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, t. 2 (Λ-Ω), p. 1493 : « Ταρχάν, indecl., m., eine türkische Würde, Menandr. Prot. fr. 20 ».

70 LEONTIADES, *Die Tarchaneiotai*, *op. cit.*, p. 27 ; P. SOUSTAL, *Thrakien*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, *Tabula Imperii Byzantini* 6, Vienne, 1991, p. 470.

71 P. SCHREINER, « Eine unbekannte Beschreibung der Pammakaristos-Kirche », *Dumbarton Oaks Papers* 25, 1971, p. 219-248, ici p. 221 et 320 ; avec corrections dans H. BELTING, C. MANGO, D. MOURIKI, *The Mosaics and Frescoes of St. Mary Pammakaristos (Fethiye Camii) at Istanbul*, Washington, 1978 (Dumbarton Oaks Studies 15), p. 7-8 ;

famille acquises dès cette époque n'interdisent donc pas qu'elle ait déjà pu étendre ses propriétés foncières de l'autre côté de la mer de Marmara, sur le continent asiatique[72]. Mais pour la zone qui nous occupe, soit le triangle occupé par la plaine du Mainoménos-Mémaniôménos entre Phocée la Vieille à l'ouest, Magnésia à l'est et Smyrne au sud-est, le fait est mis fortement en doute depuis les travaux d'H. Ahrweiler. À partir du cartulaire de Lembos, l'historienne a pu retracer un tableau de la propriété terrienne de la région avant 1204, car, en dépit du fait que le gros des deux cents actes du cartulaire datent du XIIIe siècle, les allusions à la situation antérieure à 1204, quoique dispersées, permettent de s'en faire une idée. Il en ressort que trois groupes de propriétaires se partageaient au XIIe siècle l'exploitation du sol : tout d'abord la couronne, dont les biens considérables se situaient surtout autour de Palatia (l'actuelle Balatcık) ; puis le Patriarcat de Constantinople et divers grands couvents de la capitale ; enfin un groupe local, constitué par la métropole de Smyrne, les couvents smyrniotes et surtout les grands propriétaires laïques appartenant à des familles smyrniotes, les Artabasdès, Pétritzès, Lebounès et autres[73]. Or ce tableau change radicalement après 1204 : les grands propriétaires laïques smyrniotes sont certes toujours attestés, mais les biens du Patriarcat de Constantinople ainsi que ceux

Kazhdan, « Tarchaneiotes », *art. cit.*, p. 2011 ; Leontiades, *Die Tarchaneiotai*, n° 19, p. 57-58. L'identification des fondateurs de la Pammakaristos, le moine Iôannès Komnènos et son épouse la moniale Anna Doukaina, avec Adrianos Komnènos et Zoè Doukaina, est due à J. F. Vannier, « Les premiers Paléologues. Étude généalogique et prosopographique », dans J.-Cl. Cheynet, J. F. Vannier, *Études prosopographiques*, Paris, 1986 (Byzantina Sorbonensia 5), p. 149-151. Voir aussi dernièrement M. Kouroupou, J.-F. Vannier, « Commémoraisons des Comnènes dans le typikon liturgique du monastère du Christ Philanthrope (MS. Panaghia Kamariotissa 29) », *REB* 63, 2005, p. 61-62 ; p. 68-69. La fille d'Adrianos Komnènos épouse d'Alexios Tarchanéiôtès s'appelait Eudokia.

72 Dans la partie européenne de l'Empire, la famille avait déjà élargi son implantation territoriale au-delà de la Thrace, notamment en Thessalie, une implantation concrétisée par l'apparition d'un toponyme Ταρχανιώτης près de Stagoi, selon toute vraisemblance au XIIe siècle. Cette information, donnée par Amantos, « Πόθεν τὸ ὄνομα Ταρχανιώτης », *art. cit.*, p. 436, et reprise par Leontiades, *Die Tarchaneiotai*, *op. cit.*, p. 32, n'a pas été entérinée par J. Koder, F. Hild, *Hellas und Thessalia*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, *Tabula Imperii Byzantini* 1, Vienne, 1976. Pourtant, elle est d'autant plus vraisemblable qu'à Bitouma, près justement de Stagoi, une inscription de fondation d'église aujourd'hui disparue, de 1161, commémorait un Kônstantinos Tarchaniôtès et sa femme Zôè : A. Avraméa, D. Feissel, « Inventaire en vue d'un recueil des inscriptions historiques de Byzance, IV. Inscriptions de Thessalie (à l'exception des Météores) », *Travaux et Mémoires* 10, 1987, p. 372-374 ; Leontiades, *Die Tarchaneiotai*, n° 22, p. 59-60.

73 H. Ahrweiler, « La politique agraire des empereurs de Nicée », *Byzantion* 28, 1958, p. 51-66, ici p. 54-55.

des couvents de la capitale, alors aux mains des Latins, ont été confisqués ; surtout, on voit brusquement apparaître de grands domaines inconnus jusqu'ici, de véritables « apanages », détenus par des membres de l'ex-aristocratie constantinopolitaine[74]. C'est que le bouleversement de 1204 est passé par là : Constantinople a été prise par les Latins, tandis que l'Empire byzantin désintégré des Comnènes a cédé la place au petit empire des Laskaris de Nicée, un réduit vers lequel ont reflué depuis la Thrace, dépouillées par les croisés, la plupart des grandes familles qui avaient dominé jusqu'ici la vie publique. Et pour récompenser ceux de ses membres qui allaient former les cadres de l'administration et de l'armée du nouvel empire en devenir, les empereurs Laskaris leur dispensent alors la seule ressource dont ils disposent dans la région, la terre[75], d'autant plus facilement qu'ils ont récupéré les anciens domaines de la couronne et confisqué ceux du clergé constantinopolitain. Parmi ces grandes familles nouvellement dotées, les Tarchanéiôtai sont bien entendu au rendez-vous.

Un prostagma-horismos du basileus Jean III Doukas Batatzès de 1241 fut ainsi émis pour protéger des biens fonciers du monastère de Lembos contre des voisins dérangeants, entre autres les Tarchanéiôtai[76]. H. Ahrweiler et G. I. Léontiades postulent qu'il devait s'agir là de la famille du grand chef militaire Nikèphoros Tarchanéiôtès, grand domestique et personnage central de l'époque nicéenne[77]. C'est en effet très vraisemblable. Avant 1204 les Tarchanéiôtai avaient été puissants et influents. Réfugiés à Nicée, ils le devinrent plus encore, leurs brillants services dans l'appareil administratif et militaire du petit État des Laskarides se voyant récompensés par la distribution généreuse de grands domaines, notamment dans la région de Smyrne, et en particulier dans la fertile plaine de Mainoménos. Il n'est pas étonnant dans ces conditions que l'historien Géôrgios Pachymérès les classe parmi les plus éminentes familles de l'Empire nicéen[78]. Ils avaient eu droit dès les années 1100 à

[74] *Ibid.*, p. 56-59.

[75] *Ibid.*, p. 52.

[76] MM IV, nº CLX (1241), p. 254 : † Ἕτερον πρόσταγμα διά τὰς ἀδικίας καὶ δυναστείας, ἃς εἶχεν ἡ μονὴ ἀπὸ τῶν κτημάτων τοῦ μεγάλου δρουγγαρίου τοῦ Γαβαλᾶ καὶ τῶν Ταρχανειωτῶν… ; AHRWEILER, « La politique agraire », *art. cit.*, p. 59 ; AHRWEILER, « Smyrne », *art. cit.*, p. 177 ; LEONTIADES, *Die Tarchaneiotai*, *op. cit.*, nº 27, p. 63.

[77] AHRWEILER, « Smyrne », *art. cit.*, p. 177 ; LEONTIADES, *Die Tarchaneiotai*, *op. cit.*, nº 26, p. 61-63.

[78] PACHYMÉRES, *op. cit.*, I, p. 93[13].

une alliance impériale avec la dynastie d'alors, celle des Comnènes. Or, vers 1235, voilà que le glorieux Nikèphoros Tarchanéiôtès épousait, en secondes noces, la fille du grand domestique Andronikos Palaiologos, Maria. C'était là un bon placement pour l'avenir : en 1259 en effet, le frère de Maria, Michel, mettait fin à la dynastie des Laskarides et prenait le pouvoir sous le nom de Michel VIII. Les fils de Nikèphoros et de Maria devenaient donc du même coup neveux de basileus, un statut qui leur valut dans un premier temps le privilège d'être installés au palais impérial de Nymphaion, puis leur ouvrit de brillantes carrières. Dès 1261, la reprise de Constantinople signait le retour de la famille sur le continent européen. Mais ses liens avec l'Asie Mineure n'en furent pas brutalement rompus pour autant et on trouve encore d'éclatants indices de leur emprise sur la province jusqu'au début du XIVe siècle, justement du fait de la lignée de Nikèphoros, d'abord avec ses fils, le protovestiaire Michael et Iôannès, ensuite avec son petit-fils Alexios.

À peine l'Empire avait-il réintégré Constantinople que l'Asie Mineure se trouva gravement menacée par les invasions turques. Michael Tarchanéiôtès seconda son cousin, le futur Andronic II, dans sa campagne militaire de 1280[79]. Il fut chargé en particulier par ce dernier de rebâtir la ville de Trallès (Aydın)[80], et peut-être dès ce moment-là aussi celle d'Achyraous (Balıkesir)[81]. Autre fait intéressant, un acte de 1283 le montre réclamer la propriété d'un métoque qui avait été donné par un autre au monastère de la Lembiotissa, près de Smyrne[82]. On voit par là que la forte emprise patrimoniale de la famille sur la région se perpétuait. Mais c'est au fils de Michael, le *pinkernès* Alexios Tarchanéiôtès Philanthropènos, qu'il fut donné d'y prétendre imprimer sa marque comme aucun autre membre de la famille avant lui. Toujours dans la perspective de chasser les Turcs de la province, il fut en effet nommé duc des Thracésiens en 1293, commandant à ce titre l'ensemble des

[79] Voir *PLP* 27505, entrée Ταρχανειώτης, Μιχαὴλ Παλαιολόγος.

[80] Pachyméres, II, p. 592.

[81] Planoudes, *Maximi monachi Planudis epistulae*, éd. M. Treu, Breslau, 1890, Lettre lxxvii, p. 97$^{46\text{-}55}$, citée dans A. Laiou, « Some observations on Alexios Philanthropenos and Maximos Planudes », *Byzantine and Modern Greek Studies* 4, 1978, p. 89-99, ici p. 93, n. 15. C'est dans cette lettre de 1293 à Alexios Tarchanéiôtès Philanthropènos que Planoudès, exaltant la reprise récente, par Alexios, d'Achyraous sur les Turcs, révèle que la ville avait été autrefois rebâtie par son père, notre Michael. Voir aussi H.-V. Beyer, « Die Chronologie der Briefe des Maximos Planudes », *REB* 51, 1993, p. 111-137, en part. p. 116.

[82] MM IV, no xciii, p. 102$^{23\text{-}25}$.

forces d'Orient, terrestres comme navales, et muni de pouvoirs extraordinaires[83]. Les victoires éclatantes que remporta très vite dans la vallée du Méandre celui que Pachymérès qualifie « d'*hégèmon* de la Petite Asie – qui comprenait en gros la zone entre l'Hermos et le Méandre –, ainsi que de la Lydie et de Kelbianon, jusqu'à la mer même », lui valurent une grande popularité auprès des populations locales, soulagées d'avoir enfin trouvé un défenseur et prêtes à se donner totalement à lui[84]. Le jeune général, dont la flotte patrouillait dans le golfe de Smyrne en 1294, flatté de toutes parts, ne résista pas longtemps devant une telle tentation. Dès 1295, il résolut de soustraire la province à l'autorité de Constantinople pour la gouverner de manière indépendante, n'hésitant pas à faire radier le nom des empereurs dans toute la région et à se faire commémorer à leur place dans les monastères[85]. L'année ne s'était pas écoulée qu'il échouait lamentablement dans son usurpation, lâché par ses contingents crétois[86]. Mais pour le pouvoir impérial, l'alerte avait été chaude.

Aussi est-il bien étonnant qu'à peine trois ans plus tard, en 1298, Andronic II ait encore fait le choix d'un Tarchanéiôtès pour commander une nouvelle expédition micrasiatique, d'autant qu'il s'agissait en l'occurrence de Iôannès[87], un oncle du précédent, le dernier fils de Nikèphoros. Outre l'expérience fâcheuse de 1295, le clan Tarchanéiôtès avait aussi alors contre lui le fait d'être arsénite – Maria Palaiologina, la veuve de feu Nikèphoros, la tante du basileus, était même la protectrice la plus prestigieuse du mouvement[88] –, et à la veille de partir pour l'Asie Mineure, Iôannès se trouvait encore, pour fait d'arsénisme, en résidence surveillée après avoir été longtemps emprisonné. Il faut croire que la situation face aux Turcs était vraiment désespérée pour que le pouvoir

[83] AHRWEILER, « Smyrne », *art. cit.*, p. 151.

[84] PACHYMÉRES, III, p. 23715-17.

[85] Voir *PLP* 29752, entrée Φιλανθρωπηνός, ’Αλέξιος Δούκας, où l'on trouvera un compte rendu exhaustif et précis de son aventure micrasiatique. À son patronyme véritable de Tarchanéiôtès, Alexios préférait celui de Philanthropènos : mais cela n'en faisait pas moins de lui un Tarchanéiôtès aux yeux de tous, sa filiation étant bien connue.

[86] Pour le détail de l'affaire, cf. PACHYMÉRES, III, p. 236-252, et A. E. LAIOU, *Constantinople and the Latins. The Foreigh Policy of Andronicus II, 1282-1328*, Harvard, 1972, p. 80-82 ; P. SCHREINER, « Zur Geschichte Philadelphias im 14. Jahrhundert (1293-1390) », *Orientalia Christiana Periodica* 35/2, 1969, p. 375-431.

[87] Voir *PLP* 27487, entrée Ταρχανειώτης ’Ιωάννης.

[88] Sur le schisme arsénite, du nom du patriarche de Constantinople Arsénios Autoréianos, déposé en 1265 et dont les partisans refusaient de reconnaître les successeurs, cf. A.-M. TALBOT, « Arsenites », *ODB*, 1, 1991, p. 188.

impérial ait ainsi couru le risque de donner à la famille une occasion supplémentaire de tester son prestige sur la région ! En effet, c'est bien de cela qu'il s'agissait : il fallait sauver l'Asie Mineure à tout prix ; or l'Asie Mineure était arsénite. Mesurant l'urgence de la situation, et désormais prêt à toutes les concessions pour rallier ce parti, Andronic II surmonta ses préventions vis-à-vis de Iôannès Tarchanéiôtès. Non seulement il le libéra et se réconcilia avec lui, mais il lui confia la mission militaire de la dernière chance, conscient du prestige et de la popularité que ce nom représentait aux yeux des populations micrasiatiques : lié à elles par des liens anciens de confiance et d'attachement particulier, il était surtout synonyme de victoires militaires et signifiait l'espoir d'être enfin complètement débarrassé des Turcs. Mais les réformes énergiques décidées sur place par Iôannès pour faire face à la situation se soldèrent par la révolte de ses soldats, si bien que leur général ne dut son salut qu'à la fuite, rejoignant piteusement Andronic II à Thessalonique à peine un an plus tard, en 1299[89].

Que retenir de ce tour d'horizon des liens de la famille avec l'Asie Mineure ? Tout d'abord que les Tarchanéiôtai y jouèrent un rôle important à partir de la création de l'Empire de Nicée, et même jusqu'à la chute définitive de l'influence byzantine sur la région au début du XIVe siècle, par le biais des chefs militaires qui y furent envoyés depuis Constantinople pour contrer les invasions turques ; ensuite, que cette influence, politique et militaire certes, trouvait sa concrétisation par une implantation territoriale et foncière importante : les Tarchanéiôtai avaient des domaines un peu partout dans le petit Empire de Nicée, et en particulier dans la zone de la plaine du Mainoménos, comme le prouve le document de 1241 qui les montre en litige avec leur voisin ecclésiastique, le monastère de Lembos. La ville de Menemen / Tarchanéiôtès fut-elle donc, comme l'a postulé H. Ahrweiler, une fondation nicéenne et, accessoirement, à mettre au compte d'un Tarchanéiôtès ? Compte-tenu de ce que l'on sait de l'intense mise en valeur économique de leur petit État par les Laskarides, l'hypothèse aurait été séduisante : une ville nouvelle aurait ainsi été fondée entre 1206 et 1261, sur l'emplacement exact de ce qui se révèle un carrefour de routes anciennes reliant, en contournant le Yamanlar, à l'est Magnésia, au sud Smyrne, au nord Pergame puis Adramyttion, et à l'ouest Phocée la Vieille, et cela dans un

[89] F. TINNEFELD, « Pachymeres und Philes als Zeugen für ein frühes Unternehmen gegen die Osmanen », *Byzantinische Zeitschrift* 64, 1971, p. 45-60.

but *a priori* commercial. Son nom lui serait venu alors soit de ce qu'un Tarchanéiôtès aurait eu l'initiative de cette fondation – on pense en premier lieu au glorieux Nikèphoros –, soit parce que la famille avait là des domaines et que, tout en étant une fondation impériale, son nom se serait imposé pour baptiser la nouvelle création. L'autre hypothèse envisageable est que la ville aurait pu être fondée plus tard, après l'Empire de Nicée, par l'un des trois généraux qui tentèrent, jusqu'en 1299, de sauver la région des Turcs : n'a-t-on pas vu que Michael Tarchanéiôtès avait rebâti les villes de Tralles et d'Achyraous ? Pourtant, l'examen des rares sources grecques auquel on s'est livré plaide clairement pour le rejet de la première comme de la deuxième hypothèse : ni le contemporain Pachymérès, ni Doukas dans son récit rétrospectif, ne signalent, entre 1265 et 1302, une ville de ce nom à la lisière de la plaine du Mainoménos, ni aucune autre d'ailleurs : manifestement, elle n'existait pas encore en 1302, et il faut admettre que la ville de Tarchanéiôtès n'a, paradoxalement, aucun passé byzantin, du moins en tant que ville.

TARḪĀNIYĀT / MENEMEN : VILLE ÉMERGEANT SOUS LES ṢARUḪANOGLU ?

L'absence de sources byzantines mentionnant une agglomération située en Asie Mineure de l'ouest nommée Ταρχανειώτης / Τραχανειώτης oblige à postuler que l'émergence de celle-ci en tant que ville n'eut lieu qu'à l'époque des émirs de Ṣaruḫan : rappelons pour mémoire la date de l'inscription de la « Grande Mosquée » (Ulucami) de Tarḫāniyāt / Menemen : 1357/1358. Cette construction présuppose que l'agglomération comptait déjà à cette date un nombre suffisant de croyants pour la justifier. Bien entendu, il n'est pas crédible qu'il ait pu s'agir d'une fondation *ex nihilo*. Deux éléments au moins militent clairement contre cette hypothèse. Tout d'abord son nom de Tarḫāniyāt : en effet on voit mal des Turcs fonder une ville et lui donner un nom byzantin. En outre, les conquérants turcs ont plutôt, partout où ils se sont installés, conservé le réseau urbain déjà existant, et ont très peu fondé de villes nouvelles[90]. Il est évident que la ville s'est bâtie à partir d'un

[90] Du reste, lorsqu'ils l'ont fait, ils ont choisi tout simplement le nom de « Ville nouvelle » : cf. l'exemple de Yenişhehir en Bithynie, qui doit son existence à un derviche nommé Postīn Puš baba, pour lequel Orḫan fit construire un mausolée (ou *türbe*) et où il

centre byzantin préexistant, mais lequel exactement ? Assurément pas grand chose, en tout cas à partir d'un habitat qui n'avait aucun des critères permettant de définir comme une ville une agglomération à l'époque byzantine[91]. L'hypothèse la plus plausible est qu'à l'époque, mais pas avant le XIIIe siècle et l'Empire de Nicée (1206-1261), devaient se trouver là de grands domaines appartenant à la famille Tarchanéiôtès, et en particulier le centre d'exploitation de ces domaines, qui n'avait pas à être d'ailleurs, à proprement parler, un lieu de résidence de la famille, mais sans doute plutôt une sorte de complexe domanial comprenant la résidence des régisseurs, les entrepôts, étables, bergeries, etc. Un tel ensemble présuppose l'installation sur place d'une masse critique de parèques attachés à l'exploitation en question. Cette population a pu finir par constituer une petite agglomération ouverte, une bourgade (κομὴ), surtout à partir du moment où, dès la première décennie du XIVe siècle, la conquête de la région par les émirs de Saruḫan a coupé brutalement les liens de ces dépendants avec leurs anciens maîtres, les Tarchanéiôtai. On s'expliquerait mieux dans un tel contexte que cette bourgade ait pu perpétuer le nom de la famille qui en avait été à l'origine et que les émirs de Ṣaruḫan, lorsqu'ils en favorisèrent le développement urbain, aient eux aussi adopté ce nom local Ταρχανειώτης, sous la forme turque de Tarḫāniyāt. L'adoption du vocable Tarḫāniyāt dut être d'autant plus facile qu'il était familier aux Turcs de la région : c'était le nom de famille de généraux byzantins qu'ils avaient combattus, mais sous les ordres desquels il leur était aussi arrivé de combattre. On sait ainsi qu'Alexios Tarchanéiôtès Philanthropènos avait, lors de sa campagne de 1293-1295, des contingents turcs dans son armée.

fit enterrer l'un de ses fils. Cf. Irène BELDICEANU-STEINHERR, « Le destin des fils d'Orḫan », *Archivum Ottomanicum*, t. 23 (2005/06), *Mélanges en l'honneur d'Elizabeth Zachariadon*, Wiesbaden, 2006, p. 105-130 (voir p. 107-109). Le voyageur allemand Hans Dernschwam, qui y passa en mars 1555, rapporte que « ce nom signifie Villeneuve, car il ne devait pas y avoir là de ville auparavant » : J.-P. GRÉLOIS, « Hans Dernschwam, *Voyage en Asie Mineure* (1555) », dans *La Bithynie au Moyen Âge*, éd. B. Geyer, J. Lefort, Paris, 2003 (Réalités byzantines 9), p. 123.

[91] R. BONDOUX, « Les villes », *La Bithynie au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 379, rappelle ces critères : « F. Dölger considère qu'on ne peut se fonder uniquement sur le statut juridique, le rôle économique ou la fonction administrative pour attribuer de manière décisive le titre de ville à une agglomération, mais qu'il convient d'envisager une sorte de « figure » (*Aspekt*) prenant en compte à la fois l'allure de l'agglomération (présence de murailles, d'une citadelle, etc.) et un ensemble de traits significatifs comme l'existence d'une population allogène, ainsi que la multiplicité des fonctions (militaire, religieuse, commerciale), aucun de ces traits n'ayant priorité sur l'autre ».

Il est plus délicat de déterminer les facteurs qui poussèrent ces émirs à faire de cette bourgade une véritable ville, assez importante dès 1357/58 pour qu'un particulier l'ait dotée d'une mosquée. Soulignons d'abord qu'elle se trouve à une jonction de routes, et cela depuis l'Antiquité[92]. En partant d'Izmir vers le Nord, en contournant par l'ouest la zone de contreforts du Yamanlar, la route se divise à la hauteur de la ville en deux branches. L'une mène vers Phocée la Vieille, longe la côte de la mer Égée, passe par Bergama-Pergame et joint les Dardanelles. L'autre se dirige vers l'est en direction de Manisa, en suivant le cours de l'Hermos[93]. Toutefois, l'intérêt d'établir à cette jonction un centre urbain pour favoriser les échanges se posait de la même façon sous les Byzantins : or, on constate qu'ils n'éprouvèrent pas le besoin, eux, d'en développer un. Il faut donc peut-être trouver une autre explication. Il nous semble qu'il faille en premier lieu la chercher du côté du développement commercial qu'a connu la région, à partir du début du XIVe siècle surtout, suite à l'établissement des Génois à Phocée. On sait tout l'intérêt que les marchands latins portaient pour cette zone, qui facilitait leur pénétration jusqu'au cœur de l'Anatolie. Pour les Latins en effet, il existait trois voies d'accès à l'Asie Mineure : le Bosphore, les Dardanelles et la côte ouest de l'Anatolie, avec Phocée et Smyrne et plus au sud, Palatia. Or, pour pénétrer en Anatolie depuis Phocée vers Manisa et plus à l'est, la route commerciale passait obligatoirement par Tarḫāniyāt / Menemen. Pour se rendre à Manisa, comme à Smyrne du reste, il était en effet impossible de contourner le site de Menemen par le sud, toute la zone côtière étant marécageuse en raison de l'ensablement et des débordements continuels de l'Hermos. Mais le développement de Tarḫāniyāt a pu également bénéficier des effets « négatifs » de cette présence occidentale côtière. Les périodes de tension étaient en effet nombreuses entre l'émirat et les Occidentaux de ses côtes, chacun constituant une menace pour la survie de l'autre[94]. Au danger que représentait pour les Latins des deux Phocées l'émirat, toujours tenté de mettre fin à leur indépendance, répondait celui que faisait peser sur les Ṣaruḫanoğlu des villes

[92] Voir en particulier R. J.-A. TALBERT, *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, Princeton, New Jersey, 2000, carte 56 : « Pergamum 1 :500,000 ».

[93] Voir G. E. BEAN, *Aegean Turkey*, Londres, 1979², plan p. 43.

[94] Pour ces périodes de tension, voir P. LEMERLE, *L'émirat d'Aydin, Byzance et l'Occident. Recherches sur la « geste d'Umur Pacha »*, Paris, 1952 (Bibliothèque byzantine, Études 2), p. 89-101, p. 180-203 ; E. A. ZACHARIADOU, *Trade and Crusade. Venetian Crete and the Emirates of Mentesche and Aydin (1300-1415)*, Venise, 1983 (Library of the Hellenic Institute of Byzantine and Post-Byzantine Studies, 11), p. 21-62.

qui, en période de croisade occidentale contre les Turcs, constituaient les lieux naturels d'un débarquement possible. Or, entre Phocée la Vieille et l'entrée du défilé conduisant à Manisa, capitale de l'émirat, il n'y avait que le *no man's land* constitué par la plaine du Mainoménos : d'un point de vue défensif, le développement de Tarḫāniyāt a pu également trouver son utilité.

Bien entendu, en l'absence de sources documentaires plus précises, tout ceci n'est qu'une reconstitution hypothétique. Déterminer par exemple la nature exacte de l'établissement byzantin pré-existant ne serait possible qu'à la faveur d'une campagne de prospections archéologiques[95]. Seule l'archéologie pourrait également nous renseigner sur l'aspect de la Tarḫāniyāt / Menemen des XIVe-XVe siècles, qui nous reste totalement inconnu : on ne sait même pas si la ville fut jamais entourée d'une enceinte[96].

TARḪĀNIYĀT / MENEMEN : DES ÉMIRATS À LA TURQUIE MODERNE

L'un des facteurs qui a façonné la ville de Tarḫāniyāt / Menemen a été, comme on l'a dit, sa localisation à une jonction de routes. Le deuxième facteur a été l'action du fleuve Gediz, l'Hermos des Byzantins. Si l'on consulte une carte de la région dans l'Antiquité, on constate que le destin de la ville aurait dû être celui d'un port, puisque son site actuel était à l'époque sur les rives d'un golfe[97]. Charriant sans cesse des

[95] Nous signalons, absolument à titre indicatif puisqu'on ne peut garantir la scientificité de l'information, ce que dit *Wikipedia, l'Encyclopédie libre* (http://fr.wikipedia.org), à l'article « Menemen », des résultats d'une campagne de fouilles qui aurait eu lieu sur le site de Menemen : « It is not known exactly when the first human settlers came to this region but archeological findings prove that the first nucleus of Menemen formed on the left bank of the River Gediz in the immediate vicinity of today's Yahhelli village. This settlement dates back to 1000 B.C. and is on the natural fluvial frontier between Ionia and Aeolia of antiquity. It is believed that the settlement was moved from its former place to today's Asarlık village between 263-241 B.C. and later to its actual place during the Turkish principalities era in Anatolia (13th-14th centuries) ». Nous n'avons pu retrouver la bibliographie à l'origine (?) de ces informations si précises – et un peu surprenantes – tirées d'une campagne de fouilles archéologiques forcément récente, qui nous est inconnue.

[96] Le problème tient au fait que l'attention des archéologues a été plutôt accaparée par des sites historiques voisins plus prestigieux et plus antiques (Éphèse, Smyrne…).

[97] Pour prendre toute la mesure de ce phénomène, on invite le lecteur à comparer une carte actuelle avec celle de R. J.-A. Talbert, *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, Princeton, New Jersey, 2000, carte 56 : « Pergamum 1 :500,000 ».

alluvions, l'Hermos a comblé lentement ce golfe, augmentant ainsi toujours plus la distance entre le site de la ville et le rivage de la mer, et transformant finalement Tarḫāniyāt / Menemen en une localité située à l'intérieur des terres. Il s'est agi là d'un phénomène assez spectaculaire puisque, en quelques vingt siècles, ces dépôts d'alluvions ont à eux seuls formé la plaine de 20 000 hectares qui sépare aujourd'hui Menemen de la mer. Ainsi furent créées deux zones, l'une loin des côtes avec un sol fertile, et une deuxième, proche des côtes, constituant un terrain plat aux eaux stagnantes qui interdisait l'accostage des navires et favorisait l'invasion des moustiques décrite par Evliya Čelebi. C'est la première zone, propice à l'agriculture, soit la plaine du Mainoménos des Byzantins, qui a fait la richesse de la ville. Véritable grenier à céréales, on a vu qu'elle suscitait encore au XVIe siècle l'intérêt des puissances commerciales occidentales[98]. L'action du fleuve Gediz, qui avait permis la formation de cette riche plaine et continuait à charrier ses alluvions au fil du temps, devint si dangereuse au XIXe siècle que le golfe de Smyrne se trouvait en passe d'être complètement obstrué, condamnant ainsi à terme le port et la ville de Smyrne, appelée à disparaître comme tant de cités antiques voisines. Pour la sauver de la paralysie, d'importants travaux de détournement du fleuve vers l'Ouest grâce à un nouveau lit creusé sur plusieurs kilomètres furent conduits d'octobre 1885 à mars 1886[99].

Le troisième facteur, évidemment lié au deuxième, est la présence de salines. Toute la côte allant de Phocée la Vieille jusqu'au golfe de Smyrne en comportait, exploitées dès le Moyen Âge. Bāyezīd Ier se vit

[98] Voir section « le toponyme dans les ordres émis par la Sublime Porte ».

[99] M. S. Kütükoğlu, « Izmir », dans *Türkiye Diyanet Vakfı, Islâm Ansiklopedisi*, t. 23, Istanbul, 2001, p. 515-524, en part., p. 523-524 ; V. Cuinet, *La Turquie d'Asie, géographie administrative. Statistique descriptive et raisonnée de chaque province de l'Asie Mineure*, III, Paris, 1894, p. 446 : « L'embouchure [de] ce fleuve a été reportée dans le golfe d'Agria près de Phocée. Les nouveaux ouvrages, exécutés par M. A. Rivet, alors ingénieur en chef du vilayet, furent terminés dans les premiers mois de 1891 et comprennent : 1° les travaux de la déviation proprement dite, consistant en un grand canal de 2 000 mètres de longueur, et en deux autres de moindre section de 3 300 mètres de longueur chacun, 2° les travaux de protection de la plaine de Ménémen et des salines de Tcham-alti et d'Ada-tépé, près desquelles se trouve la nouvelle embouchure. Ceux de la plaine de Ménémen consistent en une forte digue de terre de 5 kilomètres de long, et en quelques épis. Ceux des salines comprennent une digue en terre de 3 600 mètres de longueur suivie d'une autre de 2 000 mètres en pierre, jetée en mer pour empêcher les eaux de l'*Hermus* de pénétrer dans les marais salants. En avant de ces digues, il en a été construit une autre de 1 000 mètres de longueur suivie d'un cavalier en terre de 2 000 mètres de long, formant une première ligne de défense. Un barrage en travers de l'ancien lit et de forts épis complètent ces travaux de défense ».

ainsi obligé de sévir contre les populations nomades établies dans la région qui ne respectaient pas le règlement du sel. Il les déporta dans la région de Philippopoli[100]. Le sel était monopole d'État. Il était interdit de consommer du sel venu d'ailleurs ou de ramasser du sel déposé par la mer en dehors des salines[101]. Au fil des siècles, on constate que ces salines sont appelées indifféremment « salines de Phocée », « salines de Menemen » ou « salines de la circonscription judiciaire de Tarḫāniyāt ». Cela signifie que tout en n'ayant pas de façade maritime, la ville étendait sa circonscription judiciaire jusqu'à la mer. On constate du reste des fluctuations selon qu'on tient compte du destinataire des revenus de ces salines ou non. Dans le TD 166, registre abrégé, la saline est citée dans la section concernant Manisa, car le revenu du fermage de la saline était alloué au gouverneur de la province (*mīrlivā*)[102]. En revanche, dans le TD 165, registre détaillé, ces revenus sont enregistrés dans la section concernant la circonscription judiciaire de Tarḫāniyāt (p. 102), car les salines se trouvaient effectivement dans cette circonscription.

Une partie des ordres émis par la Sublime Porte mentionne également les salines de Tarḫāniyāt, comme nous l'avons signalé plus haut. Sur la carte au 200 000e publiée par la Direction Générale de Cartographie à Ankara au milieu du XXe siècle (feuille Izmir), la saline figure sous le nom de Çamaltı memlahası (la saline de Çamaltı). Nous ignorons si elle est toujours exploitée.

Entre le XIVe et le XIXe siècle, la composition de la population en Anatolie de l'ouest a changé à plusieurs reprises. Les sources ottomanes montrent que la région fut longue à connaître la stabilité, même si les Ottomans n'ont pas eu beaucoup de difficultés pour s'emparer de l'émirat de Ṣaruḫan, à la faveur de la lutte que se livrèrent, après la mort d'Isḥāq, ses deux fils, Ḫıẓır Šāh et Orḫan[103]. Les sultans durent cepen-

[100] 'ĀŠIQPAŠAZĀDE, éd. F. GIESE, *Die altosmanische Chronik des 'Āšıḳpašazāde*, Leipzig, 1929, § 67, p. 66-67 : trad. R. KREUTEL, *Vom Hirtenzelt zur Hohen Pforte*, Graz, Vienne, Cologne, p. 67. Au début du XVIe siècle, le *nāḥiye* de Tarḫāniyāt était toujours habité par des *yürük*, c'est-à-dire des nomades. Les revenus fiscaux étaient donnés en fermage. Il y avait 676 foyers, 48 célibataires, un intendant et un imam (TD 166, p. 305).

[101] N. BELDICEANU, *Actes de Mehmed II et de Bayezid II du ms. fonds turc ancien 39*, Paris-La Haye, 1960, doc. nº 21, p. 93 : « Règlement concernant la vente du sel dans la province de Saroukhan ». Ce règlement concernant la saline dans le gouvernorat de Ṣaruḫan est conservé dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale de France.

[102] TD 166, p. 303.

[103] Cf. E. A. ZACHARIADOU, « Ṣarūkhān », *EI*^{2}, t. IX, Leyde, 1998, p. 72, et M. Ç. ULUÇAY, *Saruhanoğulları ve eserlerine dair vesikalar (773H-1220H)*, Istanbul, 1940. On attend toujours une monographie sur l'émirat de Ṣaruḫan, devenu une province de l'État

dant procéder à plusieurs reprises à des déportations de populations rebelles. Bāyezīd Ier, après avoir annexé l'émirat lors de sa première campagne en Anatolie en 1390, prit des mesures sévères contre les nomades qui hivernaient dans la plaine de Menemen et refusaient de se plier à la législation ottomane, comme on l'a dit plus haut : cette déportation est à placer peu après 1390 mais avant la bataille d'Ankara en 1402[104]. La victoire de Timur (Tamerlan) sur Bāyezīd Ier permit à l'émirat de Ṣaruḫan de renaître, mais pour fort peu de temps. La deuxième vague de déportation eut lieu sous Meḥmed Ier (1413-1421) au moment où ce sultan refaisait l'unité de l'Empire ottoman. Le registre d'Albanie de 835 (9 septembre 1431-27 août 1432) en a gardé témoignage. On y trouve en effet de nombreux timariotes qualifiés de « déportés du pays de Ṣaruḫan », avec la mention qu'ils détenaient leurs timars « depuis l'époque du Sultan »[105]. Or dans ce contexte, « Sultan » se réfère à Meḥmed Ier, et cette déportation en masse de timariotes doit être mise en rapport avec la reconquête de la région. Une véritable stabilité de la région ne fut assurée qu'à partir du moment où Murād II mit enfin hors d'état de nuire le dernier descendant des émirs d'Aydın, Ǧüneyd, en 1425. Néanmoins elle connut une troisième vague de déportation, cette fois-ci sous Meḥmed II. Elle frappa les pêcheurs chrétiens de Phocée [la Vieille], qui furent tous établis à Constantinople à partir du moment où les Ottomans s'emparèrent des deux Phocées, après le début de 1456. La madrague où ces pêcheurs avaient exercé leur art, qui se trouvait au sud de Phocée la Vieille[106], dépendait administrativement parlant du district de Kordoléôn / Kürdelan / Cordelio, région qui se situe sur la rive sep-

ottoman. Il existe des livres sur des aspects particuliers de la région, les monuments, le brigandage, édités par Çağatay Uluçay et cités ci-dessus. Du même auteur, voir M. Ç. Uluçay, « Saruhan-Oğulları », dans *Islâm Ansiklopedisi*, t. 10, Istanbul, 1967, p. 239-244. İ. H. Uzunçarşılı a consacré un chapitre à cet émirat dans *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri* (Les émirats anatoliens et les États du Mouton Blanc et du Mouton Noir), Ankara, 1969, p. 84-91. Voir aussi F. Emecen, *Ilk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası* (Les premiers Ottomans et le monde des émirats en Anatolie de l'Ouest), Istanbul, 2001.

104 Cf. *supra*, n. 97.

105 H. Inalcik, *Hicrî 835 tarihli sûret-i defter-i sancak-i Arvanid* (Copie du registre du gouvernorat d'Albanie daté de 835 de l'Hégire), Ankara, 1954, p. 69, no 186 : « Timar-i Solak Şahin, gulam-i mīr. Sultan zamanından beru yermiş, elinde merhum Sultan hükmü var » (Timar de Şahin appartenant à l'unité des *solaq*. Il en avait la jouissance depuis l'époque du Sultan. Il possède un ordre du Sultan défunt). On peut repérer les timariotes déportés de Şaruḫan à partir de l'index des noms de lieux.

106 Il s'agissait peut-être déjà de la madrague signalée dans la baie d'Adria comme la « Fischerei » sur la carte de A. Philippson reproduite ici.

tentrionale du golfe de Smyrne. Vidée de sa population, elle fut laissée à l'abandon[107], et on ne sait quand elle reprit du service.

Cette longue période d'instabilité politique a eu aussi ses répercussions sur la région de Tarḫāniyāt / Menemen. Les registres du début du XVIe siècle prouvent que l'implantation des populations turques a été si forte que les communautés chrétiennes ont fini par ne plus former que des îlots éparpillés. De nombreuses populations turques se présentaient encore au XVIe siècle sous forme de clans, dont les membres étaient soumis à un statut différent de celui des simples raïas. Dans les registres une partie est qualifiée de *yürük*[108]. Il en résulta une modification profonde de la structure sociologique préexistante. En 1531, la ville de Tarḫāniyāt / Menemen comptait 23 quartiers musulmans avec 462 foyers et 209 célibataires musulmans, pour seulement 42 foyers et 1 célibataire chrétiens, ce qui permet d'établir un pourcentage d'environ 9 % de chrétiens. Si l'on tient compte de son statut de ville récente, c'était déjà une ville importante, puisque, comptabilisées ensemble, les deux Phocées totalisaient alors à peine 374 foyers musulmans pour 223 foyers chrétiens[109], tandis que Smyrne – déjà peu peuplée il est vrai à l'époque byzantine – comptait seulement 200 foyers musulmans environ et 62 célibataires pour 29 foyers chrétiens, plus 12 célibataires[110]. Notons à titre de comparaison que Manisa, la capitale du gouvernorat (*sanğaq*), comptait alors 940 foyers musulmans, 144 célibataires et 88 foyers

[107] Registre du gouvernorat d'Aydın de 1467, Istanbul, Archives de la Présidence du Conseil, fonds Maliyeden Müdevver nº 232, p. 312 ; I. Beldiceanu-Steinherr, « Kordoleôn et Mantaia (1467-1476), essai de géographie historique », *Geographica Byzantina*, Paris, 1981, p. 53. Les revenus de la région, y compris ceux de la madrague, appartenaient au souverain. Si Meḥmed II préféra déporter la population en bloc, et par conséquent renoncer à ses revenus, on peut supposer une raison politique derrière cette décision. Rappelons que Phocée la Vieille se rendit à Meḥmed II le 24 décembre 1455. Le constat de l'abandon de la madrague datant de 1467, date du registre susmentionné, elle a dû fonctionner encore quelques années après la conquête de la région par les Ottomans.

[108] Dans le système clanique, comme on sait, la possession de la terre est patrimoniale tandis que le *raïa* labourait son lopin de terre.

[109] TD 166, p. 315. Le nombre élevé de foyers chrétiens dans les deux Phocées s'explique par leur implication traditionnelle dans l'exploitation des mines d'alun. Pour un aperçu de l'histoire de Phocée la Nouvelle : W. Müller-Wiener, « Kuşadası und Yeni-Foça. Zwei italienische Gründungsstädte des Mittelsalters », *Istanbuler Mitteilungen* 25, 1975, p. 399-420.

[110] TD 166, p. 392. Voir également les chiffres à peu près voisins cités par L. Kontente, *Smyrne et l'Occident. De l'Antiquité au XXIe siècle*, Montigny-le-Bretonneux, 1995, p. 267, à partir du registre détaillé TD 148 des archives de la Présidence du Conseil à Istanbul.

juifs[111]. Si l'on applique le multiplicateur 5 par foyer, on obtiendrait pour Tarḫāniyāt / Menemen une population de quelques 2 700 habitants, tandis que Smyrne et les deux Phocées n'en auraient compté, respectivement, que 1 200 et 2 100, et Manisa quelques 4 800. Pour 1575/76, soit une quarantaine d'années plus tard, on dispose pour Tarḫāniyāt / Menemen d'un chiffre global, foyers et célibataires étant confondus, à savoir 934, et celui de 26 foyers chrétiens[112]. Il semble donc que, dans l'intervalle, la population musulmane avait encore enregistré une augmentation, tandis que la part chrétienne de la ville avait diminué quasiment de moitié[113]. Mais à l'époque, la renaissance de Smyrne, favorisée par son statut de zone portuaire, était déjà entamée, bouleversant de manière brutale les équilibres urbains dans la région : la population de la ville aurait ainsi doublé entre 1531 et 1576[114].

Dès la fin du XVIe siècle, en effet, on assiste à un phénomène qui change radicalement la donne : l'immigration de Grecs des îles qui, pour des raisons économiques, viennent s'installer sur le continent, en priorité sur Smyrne – qui connaît alors un développement spectaculaire – et Phocée. La prospérité créée dans la région par la réussite économique, surtout marchande, enregistrée par ces nouveaux venus[115], sans oublier les Levantins, n'a pas manqué d'influer également sur le développement de Menemen, toutefois dans des proportions bien moindres, vu son éloignement des côtes. En 1894, le *qaẓa* de Menemen comptait une popula-

[111] TD 166, p. 301-302.

[112] Ankara, archives du cadastre, TD 155 (983 = 12 avril 1575-30 mars 1576). Cet extrait du registre nous a été aimablement communiqué par le Prof. Emecen, par un courriel du 4 juillet 2006.

[113] Bien entendu, ces chiffres inscrits dans les registres ne reflètent pas le nombre réel de la population, et ne sont évoqués ici qu'à titre indicatif. Il y a de nombreuses catégories qui n'y figurent pas, principalement celles qui ne s'acquittaient pas de l'impôt : les cadis, les hauts fonctionnaires de l'État, les militaires de haut rang et le haut clergé. Ainsi, si les aveugles, estropiés et autres handicapés sont notés, le recenseur n'en tient pas compte dans le calcul des foyers. Autre problème : si l'on constate une augmentation spectaculaire des célibataires à partir du deuxième quart du XVIe siècle, il ne s'agit pas d'une augmentation de leur nombre, mais d'une augmentation des personnes imposables due au changement des règles du recensement, un phénomène que certains chercheurs n'ont pas compris.

[114] KONTENTE, *Smyrne et l'Occident*, *op. cit.,* p. 276.

[115] Sur le recensement des étrangers et des autochtones non musulmans dans la région de Smyrne au milieu du XIXe siècle, certains ayant acquis une nationalité étrangère, cf. M. KÜTÜKOĞLU, *Izmir Tarihinden Kesitler* (Extraits de l'histoire de Smyrne), Izmir, 2000, chap. « Izmir temettü sayımları ve yabancı tebaa », p. 35-59, et récemment H. GEORGELIN, *La fin de Smyrne. Du cosmopolitisme aux nationalismes*, Paris, 2005 (Éditions du CNRS), p. 20-21.

tion d'environ 20 000 habitants, dont 10 000 Grecs et 1 500 étrangers (Levantins). Quant à la ville elle-même, sa population se montait à 9 387 habitants, avec 5 000 musulmans, 2 279 Grecs orthodoxes, 508 Arméniens grégoriens, 4 500 étrangers (Levantins) et 100 Juifs[116].

*

* *

Au terme de cette étude, il apparaît que si l'actuelle ville de Menemen a porté, des siècles durant, le nom alternatif d'origine byzantine de Tarchanéiôtès / Tarḫāniyāt, elle n'existait pas en tant que telle sous l'Empire byzantin. Le développement urbain de ce qui n'était probablement, à l'origine, qu'un centre d'exploitation de grands domaines appartenant à la famille éponyme, doit certainement remonter à l'époque de l'émirat de Ṣaruḫan. Au fil du temps, le nom de Menemen, dérivé de celui de la riche plaine alluviale désignée par les Byzantins comme la plaine de Mainoménos, a fini par supplanter celui de Tarchanéiôtès / Tarḫāniyāt. On constate cependant que le nom de Tarḫāniyāt s'est longtemps conservé dans la pratique administrative ottomane, au moins jusqu'au XVIIIe siècle, sans doute par conservatisme[117], tandis que la population turque locale semble avoir préféré celui de Menemen, que nous restituent effectivement plus volontiers les voyageurs, turcs comme occidentaux, qui passaient dans la ville. Ce phénomène s'explique aisément pour la population turque. Mais pour les Grecs qui habitaient là ? Un document grec comptabilisant des biens du patriarcat de Constantinople en Asie Mineure, émis à Phocée le 20 septembre 1577 par le métropolite d'Éphèse, qui résidait alors dans cette ville, mentionne « à Trachaniôtès, le stavropègion " le Grand Constantin " avec ses dépendances »[118]. Ce document semble montrer qu'à cette date les Grecs de la

[116] Cuinet, *La Turquie d'Asie*, *op. cit.,* p. 486. Il va de soi que la guerre d'Indépendance a mis fin, en 1922, à cette présence grecque et levantine à Menemen.

[117] On sait que chaque registre d'imposition ou de recensement ottoman était actualisé sur le précédent.

[118] D. I. Polemes, « Ἀναγραφὴ πατριαρχικῶν ἐξαρτημάτων τῆς Μικρᾶς Ἀσίας κατὰ τὸν 16ον αἰῶνα », *Ἑλληνικὰ* 30, 1977/78, p. 99-119, en part., p. 117 : « Εἰς τὸν Τραχανιώτην σταυροπήγιον ὁ Μέγας Κωνσταντῖνος σὺν τῇ χώρα ». (Cette référence importante, inconnue des auteurs, a été trouvée dans Theodorides, « Tarḫānīyāt », *art. cit.,* p. 372-373). L'expression « Εἰς τὸν Τραχανιώτην » est à comparer avec le *stu Traghanioti* du document vénitien de 1455 (cf. doc. 3 en annexe). Il va de soi que ce bien dit « le Grand Constantin » sis à Tarchanéiôtès / Menemen n'avait dû entrer dans le patrimoine du patriarcat de Constantinople que récemment, en tout cas forcément après la

région restaient encore attachés à l'ancienne appellation, si parlante pour eux. Dans ces conditions, on aurait pu s'attendre à ce qu'à partir du XVIIe siècle, redevenus influents dans la région, économiquement et culturellement parlant, ils aient tenu à perpétuer la forme Tarchanéiôtès / Trachaniôtès, au détriment de celle de Menemen, à la résonance trop turque bien que d'origine byzantine. Pourtant, c'est la forme Menemen qui l'a emporté, comme le prouve au XIXe et début XXe siècle le nom grécisé de la ville, Mainemenè (Μαινεμένη). Mais la raison n'en est pas difficile à déceler : les Grecs qui s'installèrent alors en masse dans la région venaient d'ailleurs, et n'avaient évidemment plus assez de souvenirs de leur passé byzantin pour préférer perpétuer le nom ancien d'une ville que seuls leurs compatriotes locaux, si peu nombreux, s'évertuaient encore à dénommer de la sorte, à une époque surtout où Menemen était désormais l'appellation officielle de l'administration ottomane[119].

II. HOMMES D'AFFAIRES GRECS ET GÉNOIS FACE AU POUVOIR OTTOMAN EN ASIE MINEURE AU MILIEU DU XVe SIECLE

Outre le fait qu'il mentionne la localité de Tarḫāniyāt, le document judiciaire génois du notaire de Chio, Bernardo de Ferrari, du 5 septembre 1454[120] présente un autre intérêt : celui de brosser un tableau particulièrement suggestif et concret des rapports économiques mais aussi juridico-politiques entre Génois de Chio, Grecs d'Asie Mineure et Ottomans au lendemain de la chute de Constantinople. La documentation est en effet assez pauvre sur ces aspects, et ce document se situe justement à une époque charnière. Meḥmed II n'a pas encore pris Phocée la Vieille, et l'aire géographique concernée, l'île de Chio et la côte micrasiatique qui lui fait face avec les deux Phocées, Tarḫāniyāt / Menemen, Manisa et Smyrne, se trouvent encore soumises à des pouvoirs politiques différents : de Gênes dépendent Chio et Phocée la Nouvelle, les Gattilusi de Mytilène tiennent Phocée la Vieille, et l'Empire ottoman contrôle le reste de l'Asie Mineure. Certes, les maîtres de Chio comme

période byzantine sur la région. Se serait-il agi d'une église ou d'une propriété léguée par quelque habitant chrétien que le Patriarcat aura su faire valider par le pouvoir sultanien ?

[119] Ville aujourd'hui d'importance moyenne, Menemen (115 000 habitants recensés en 2005 avec les villages alentour) s'est acquis toutefois une célébrité internationale en donnant son nom à un plat turc assez populaire, composé d'œufs et de légumes.

[120] ASG, Notai antichi, notaio Bernardo de Ferrari, filza 764, doc. CLI = 640 : cf. doc. 2 en annexe.

de Phocée la Vieille payaient tribut aux Ottomans, et donc à ce titre étaient intégrés dans le *dār al-ahd*. Mais il ne s'agissait pas moins là d'un espace politique morcelé, à l'intérieur duquel des hommes d'affaires tentaient tant bien que mal de faire fi des frontières pour leur plus grand profit, en créant une unité économique dans un espace présentant un haut degré de fragmentation politique. Ce faisant, lorsqu'il leur fallait régler les différends qui pouvaient survenir entre eux, ces hommes d'affaires n'hésitaient pas à tirer parti de l'avantage que pouvait présenter aussi à l'occasion cette soumission à différents pouvoirs, en les jouant les uns contre les autres.

Cette attitude concerne plus particulièrement ici un Grec de Phocée la Vieille, donc sujet des Gattilusi de Mytilène, un certain Pétros Sophianos. Telle que la présente la sentence judiciaire, l'affaire qui le met en scène n'est pas très claire, mais un document supplémentaire récemment découvert permet de combler quelques zones d'ombre[121]. Il s'avère en effet que, quoique conservé dans la *filza* d'un autre notaire, cet acte notarié, qui est également une sentence judiciaire émanant du notaire de Chio Bernardo de Ferrari, fut instrumenté ce même 5 septembre 1454 *circa vesperas*, toujours devant la cour de justice du podestat de l'île, Girolamo Giustiniani *olim de Garibaldo*[122].

Effectivement, si les plaignants chiotes sont distincts, la cause qui les a menés devant la justice du podestat est la même : ils ont les uns et les autres été victimes du Grec de Phocée la Vieille, Pétros Sophianos, qui, n'ayant pu obtenir réparation d'un autre Chiote, un certain Francesco Scarela – son débiteur suite à une livraison de grain pour un montant de 6 540 aspres[123]–, s'était tout simplement remboursé sur le dos des plai-

[121] ASG, Notai antichi, notaio Cristoforo Sisto, filza 886, doc. CL : cf. doc. 1 en annexe. Ce document a été découvert à l'occasion d'une nouvelle campagne aux archives de Gênes menée alors que cet article était en voie d'achèvement. En raison du dialogue qu'il instaure avec le document sur Giuliano de Campi (doc. 2), et plus encore en raison des compléments qu'il lui apporte, il nous a paru justifié qu'il soit non seulement analysé parallèlement à l'autre, mais également publié dans le présent article, en dépit du fait qu'il ne mentionne pas Tarḫāniyāt.

[122] On peut seulement assurer que le doc. 1 a été établi avant le doc. 2, mais pas même une heure avant – puisque les deux furent instrumentés le même jour *circa vesperas* – : la numérotation originale de Bernardo de Ferrari désigne en effet le doc. 1 comme le nº CL, tandis que le doc. 2 porte le nº CLI. Giacomo di Campi, accusateur au nom de son frère Giuliano dans le doc. 2, est du reste cité parmi les témoins du doc. 1. Il est évident que les accusateurs des deux documents, Giacomo di Campi dans le premier cas, Ambrogio et Gregorio Giustiniani dans le second, s'étaient présentés ensemble devant le podestat de Chio.

[123] Le doc. 2 dit que Pétros Sophianos devait récupérer de Francesco Scarela la

gnants, parfaitement innocents dans cette affaire, et dont le seul tort était d'être des compatriotes de Scarela. Jusqu'ici, rien de bien original : on sait qu'au Moyen Âge un marchand lésé pouvait réclamer de son gouvernement et se voir concédé par lui le droit de représailles (*represalias et represaliarum laudes concedere*). Cette procédure lui donnait la possibilité de se venger sur tout un groupe ethnique ou politique d'une dette ou d'un délit souscrits à son endroit par une seule personne appartenant à ce groupe[124]. Dans le cas présent, on se serait logiquement attendu à ce que Pétros Sophianos, habitant de Phocée la Vieille, ait cherché à obtenir son droit de représailles contre les marchands de Chio de ses maîtres, les Gattilusi de Mytilène. Mais ce n'est pas ce qu'il fit pour rentrer dans son droit, et c'est là que réside tout l'intérêt de sa démarche : pour parvenir à ses fins, il choisit plutôt de se servir de ses bonnes relations avec le pouvoir ottoman voisin pour mobiliser, sans état d'âme, l'appareil de police et de justice turc.

Le premier document met en scène un certain Giacomo di Campi, qui représentait en justice pour l'occasion son frère Giuliano, réduit à garder le lit suite à ses blessures. Quelques mois auparavant, probablement au début du mois de juillet 1454, Giuliano di Campi avait quitté Phocée la Vieille (*Foliarum Veterum*) pour regagner Chio. Pour ce faire, il suffisait de s'embarquer directement à Phocée la Vieille, mais on nous dit qu'il s'achemina vers Smyrne, ce qui n'était certes pas le plus court chemin pour gagner Chio. Peut-être Giuliano avait-il des affaires à régler *in loco Symirarum* avant de quitter l'Asie Mineure ; mais il est plus probable que, s'il fit ce détour par Smyrne, c'est qu'il n'avait pu embarquer à partir de Phocée la Vieille, Pétros Sophianos faisait sans doute surveiller dans le port les navires en partance. Optant alors pour la voie de terre, Giuliano se dirigea vers Smyrne, mais il n'échappa pas à Sophianos, qui s'était déjà acquis le soutien de l'appareil policier turc. Arrivé à Smyrne,

somme de 6 540 aspres (*pro asperis sex milibus quingentis quadraginta quos ipse Petrus asseruit habere debere a Francesco Scarela*) ; le doc. 1 ne donne pas la somme, parlant seulement de *certis peccuniarum quantitatibus quas idem Petrus asserebat se habere debere a Francesco Scarela*, mais ajoute : *occasione certarum granorum*.

[124] Pour le droit de représailles en général, voir R. de Mas Latrie, *Du droit de marque ou droit de représailles au Moyen-Âge, suivi de pièces justificatives*, Paris, 1875. Pour deux exemples de son application à Gênes : A. Aromando, « Le rappresaglie a Genova viste e illustrate attraverso una controversia della fine del Trecento », *Memorie della Accademia Lunigianese della Scienze Giovanni Capellini* 42, 1972, p. 17-80 ; A. Rovere, « Un procedimento di rappresaglia contro Rodi (1388-1390) », *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, n. s., 23 /2, 1983, p. 65-97.

il fut ainsi arrêté pour le compte de Sophianos par un militaire agent de la Porte (un *sclavus* – en turc ottoman un *qul*) prénommé Yūsuf (*Isuf*). Giuliano di Campi connut à partir de ce moment-là une expérience de captivité assez rude. De Smyrne, il fut d'abord conduit à Tarḫāniyāt / Menemen puis à Manisa / Magnésia (*Manglesia*), pour être ensuite ramené à Tarḫāniyāt. Là, violemment fouetté et battu à coup de verges (*verberatus acriter et percusus verberibus*), il n'eut d'autre recours pour retrouver sa liberté, et surtout échapper « aux outrages et coups que lui faisait administrer ledit Pétros » (*ob opprobria et percusiones quas eidem faciebat et fieri mandabat dictus Petrus*), que de souscrire à tout ce qu'on voulut. C'est ainsi qu'il signa, le 27 juillet 1454, une *apodixia scripta in Trachanioti*[125], par laquelle il acceptait de régler à Sophianos les 6 540 aspres en litige, et versait également la somme de 200 aspres au bénéfice de l'officier turc Yūsuf (*ultra asperos ducentos cuidam sclavo*), auquel il abandonnait en sus deux vêtements (*vestes duas*) dont la valeur se montait à 350 aspres. Mais au final c'est d'une somme bien supérieure qu'il fut délesté : 9 135 aspres d'argent. Il lui fallut en effet, pour obtenir sa libération, verser divers bakchichs et, surtout, régler lui-même les dépenses occasionnées à la justice turque par sa captivité itinérante (*in dando maniarias*[126] *et expensas factas in itinere in carceribus*). Du versement final de ces 9 135 aspres turques, il est dit que faisait foi une lettre émanant du cadi de Tarḫāniyāt (*visa littera cadi Tarcanioti, per quam constat de solucione dictorum asperorum VIIII^{m} CXXXV argenti teucros*).

L'autre document offre le récit de victimes supplémentaires de Pétros Sophianos. Leurs mésaventures étaient survenues plus récemment, puisqu'on nous dit que l'extorsion dont elles eurent à souffrir remontait seulement, en ce 5 septembre 1454, « à ces quelques jours passés » (*hiis superioribus diebus*). Soit approximativement en août 1454, alors que

[125] En territoire turc, nos marchands génois n'avaient d'autre choix pour coucher par écrit leurs transactions que de recourir à l'*apodixia*, document passé entre les parties contractantes sans la sanction juridique d'un notaire, attendu que *in locis Saracinorum* […] *minime confficiuntur instrumenta, deffectu notariorum*, comme le rappelaient à Andrinople, en 1456, les frères Giacomo et Giovanni Andrea di Promontorio di Campi : cf. références *infra*, n. 156.

[126] *Maniaria*, terme dérivé de l'italien populaire « magnaria » ou « mangeria » (du verbe « magnar » ou « maniar » : manger), qui signifie « guadagno illecito ed estorto » : cf. G. BOERIO, *Dizionario del dialetto veneziano*, Venise, 1858, rééd. 1998, p. 385. Il correspond au vieux français « mangerie », dans le sens de pot-de-vin, extorsion : E. LITTRÉ, *Dictionnaire de la langue française,* abrégé par A. Beaujean, nouv. éd., Vesoul, 1958, p. 713.

l'arrestation de Giuliano di Campi avait eu lieu début juillet. Les deux marchands en question, Gregorio Giustiniani et Ambrogio Giustiniani de Rocca, faisaient partie de l'aristocratie marchande de Chio, les Mahonais, comme le montre leur patronyme de *Giustiniani*. Du reste, ils n'étaient pas allés commercer physiquement en Asie Mineure comme di Campi, mais s'étaient contentés d'envoyer leurs marchandises depuis leur base de Chio, ce qui leur permit en dernier lieu de ne pas avoir à connaître les affres de l'arrestation puis de la captivité en pays ottoman. En effet, ils avaient confié à une caravane de chameliers un lot de marchandises, essentiellement des étoffes et des draps, pour qu'ils y soient conduits à Brousse (*conducerentur in Bursia per camelarios certe quantitates pannorum*). Cette caravane[127] partit forcément de la côte d'Asie Mineure la plus propice à un débarquement depuis l'île de Chio. Une indication supplémentaire du document permet de postuler ce lieu de départ : il est dit en effet que la cargaison de draps fut confisquée dans le lieu *Lo Vorla* (*dictis pannis ut supra indebite arestatis per dictum Petrum in Lo Vorla*), que nous proposons d'identifier à l'actuelle Urla (Βοῦρλα), effectivement sur la côte en question, sur la péninsule de Clazomènes (Karaburun), et qui constituait un point de départ idéal pour des caravanes destinées à apporter jusqu'au cœur de l'Anatolie des marchandises venues de l'Occident par la voie maritime. Cette fois-ci, toujours pour le compte de Pétros Sophianos, la confiscation, qui se fit « par la force » (*per vim*), fut le fait d'un autre *sclavus*, dit *sclavus domini Ialabi*, soit le *qul* du seigneur Čelebi. Ce seigneur Čelebi était assurément un prince de la maison ottomane[128], et à l'évidence un fils de Meḥmed II. On lui en connaît deux pour la période : Bāyezīd Čelebi, le futur sultan Bāyezīd II, né en 1448, et Muṣṭafā Čelebi, né en 1450/51[129] ; mais un seul est susceptible d'être celui auquel il est fait allusion ici : Muṣṭafā Čelebi, puisque l'enfant résidait alors avec sa mère, dont on ignore l'identité, à Manisa, tandis que le fils aîné du sultan, Bāyezīd

[127] Sur ces chameliers d'Asie Mineure de l'ouest, qui venaient de Syrie, cf. H. INALCIK, « Arab Camel Drivers in Western Anatolia in the Fifteenth Century », *Revue d'Histoire Maghrébine* X/31-32, 1983, p. 257-270 (republié dans IDEM, *Essays in Ottoman History*, Istanbul, 1998, III-5, en part. p. 402-407) ; F. EMECEN, *XVI. Asırda Manisa Kazâsı*, (index sous « bugur hizmeti » et « Bugurcu yörükleri »). Sur les chameliers du *qażā* de Tarẖāniyāt en 1572, cf. *supra* p. 58.

[128] Sur le mot Čelebi, généralement employé pour désigner les fils du sultan : W. BARTHOLD, B. SPULER, « Čelebī », *EI*², Leyde, 1965, p. 19-20.

[129] BABINGER, *Mehmed the Conqueror and his Time*, p. 51 et 61.

Čelebi, résidait, lui, à Amasia[130]. Le *sclavus domini Ialabi* responsable de la confiscation des étoffes des Giustiniani à Urla était donc à l'évidence l'un des militaires qui veillaient à Manisa sur la sécurité du très jeune Muṣṭafā Čelebi, second fils du sultan.

Cette confiscation porta, semble-t-il, sur la totalité des étoffes, qui se trouvaient conditionnées en deux balles, l'une composée de draps *strictorum* et *clarixearum*, l'autre de draps de Florence. Ces marchandises étaient évaluées à des sommes très élevées : vingt-trois pièces de ces draps « étroits » (*strictorum*)[131] pour 4 300 aspres (*pro peciis XXIII strictorum asperos IIII^{m}CCC*) ; cinq pièces de ces draps « créseaux » (*clarixearum*)[132] pour 1 750 aspres (*pro peciis quinque pannorum clarixee asperos I^{m}DCCL^{ta}*) ; une pièce de velours pour 150 aspres (*pro una veluti asperos CL^{ta}*) ; et surtout sept pièces de draps de Florence qui totalisaient à elles seules la valeur de 10 500 aspres (*pro peciis VII Florentie asperos X^{m} D*). Pour évaluer la valeur de ces pièces dérobées, on fit appel à l'expertise « de personnes honnêtes et dignes de foi », à l'évidence d'autres marchands d'étoffe (*habita plena et indubitata informacione ab honestis et fidedignis personis ex valore dictorum pannorum*). À ces sommes vinrent s'ajouter 1 100 aspres, pour des « dépenses » non spécifiées (*pro expensis asperos I^{m}C*), qui correspondent peut-être au montant du transport dû aux chameliers de ces marchandises de Urla à Brousse, sans doute réglé au départ. Quoi qu'il en soit, l'ensemble des pertes se montait à 17 800 aspres d'argent turcs (*que quidem somma superius specificata ascendit ad somam asperorum decem septem millium octingentorum argenti Teucrorum*). Lorsqu'ils apprirent leur mésaventure, et d'où venait le coup, nos hommes d'affaires commencèrent par mobiliser

[130] *Ibid.*, p. 149. La circoncision des deux princes donna lieu à une cérémonie grandiose à Andrinople en 1457. Muṣṭafā Čelebi, fils préféré de Meḥmed II, succomba, en 1474, de maladie.

[131] Ces draps « étroits », soit *panni streti* en italien, étaient des draps d'Essex, en Angleterre, qui se présentaient soit « larges », soit « étroits » : E. Ashtor, « L'exportation de textiles occidentaux dans le Proche Orient musulman au bas Moyen Âge (1370-1517) », *Studi in memoria di Federigo Melis*, Florence, 1978, II, p. 343-344.

[132] Ces draps « créseaux », draps de lainage grossiers à côtes ressemblant à de la serge étaient également anglais, appelés *kerseys* dans cette langue, et *carisee* en italien : Ashtor, « L'exportation de textiles occidentaux », *op. cit.*, p. 344-346. Le Vénitien Giacomo Badoer parle d'étoffes *charixea* : *Libro dei conti di Giacomo Badoer (Costantinopoli 1436-1440)*, éd. U. Dorini, T. Bertele, Rome, 1956 (Il Nuovo Ramusio 3), p. 60[25], 61[15], 82[16]. Ces tissus anglais, effectivement très répandus en Anatolie, étaient appelés *qars* par les Turcs : J. Hamilton, N. Beldiceanu, « Recherches autour de Qars, nom d'une étoffe de poil », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 31, 1968, p. 330 et suiv., en part. p. 341-342.

leurs amis génois qui commerçaient dans la région. À Phocée la Vieille d'abord, ils firent rédiger et transmettre une protestation à l'habitant du lieu Pétros Sophianos (*quadam protestatione facta in Folia Veteri dicto Petro nomine dictorum Ambroxii et Gregorii*), et exigèrent du podestat de Chio, Girolamo Giustiniani de Garibaldo, qu'il adresse une lettre *promissionis* relative à cette affaire au recteur, ou gouverneur, de Phocée la Vieille (*littera promissionis ipsius spectabilis domini Potestatis directa rectori sive gubernatori dicti loci Folie Veteris*)[133] ; à Phocée la Nouvelle ensuite, par l'intermédiaire d'un certain Ingone Giustiniani, ils firent citer devant la cour de justice de cette ville (*curia Folie Nove*) des témoins, puis recueillir leurs témoignages dans un document officiel (*testibus productis, nomine dicti Gregorii, in Folia Nova per Ingonem Iustinianum, et de quibus lacius patet in quadam cedula, coram ipso domino Potestate presentata […] per dictum Gregorium dictis nominibus, subscripta manu Stephani Pipa, scribe dicte curie Folie Nove*).

Si Pétros Sophianos escomptait seulement se rembourser de la dette souscrite à son endroit par Francesco Scarela, d'un montant de 6 540 aspres, la seule prise de Giuliano di Campi était suffisante, puisque cette somme, Giuliano la lui régla. Les déprédations contre les Génois de Chio auraient donc dû s'arrêter là. Manifestement, la confiscation supplémentaire des étoffes de Gregorio et Ambrogio Giustiniani fut entièrement le résultat du zèle mis dans l'entreprise par les officiers de la Porte que Sophianos avait alertés, et pour quelle somme : 17 800 aspres ! En principe, les *quls* agissaient en province sur l'ordre du *sanǧaqbeg*, ici celui de Ṣaruẖan, ce gouvernorat perpétuant le nom de l'ancien émirat. Mais ils exécutaient également les décisions prises par un cadi. Il est difficile de déterminer ici si Sophianos s'était adressé directement au *sanǧaqbeg* à Manisa ou à un cadi, en l'occurrence celui de Tarẖāniyāt. Il est possible que Sophianos se soit adressé aux deux. Le fait que le *qul* Yūsuf ait immédiatement transféré di Campi à Tarẖāniyāt après l'avoir arrêté à Smyrne, au lieu de l'amener à Manisa, donne à penser qu'il avait agi sur l'ordre du cadi de la première ville. Il n'y aurait du reste rien d'étonnant à ce que Sophianos se soit adressé en priorité à ce cadi-là ainsi qu'à la force de police locale de Tarẖāniyāt : cette localité était en effet la première ville ottomane importante que l'on rencontrait lorsque

[133] On ignore le nom de ce gouverneur ou recteur de Phocée la Vieille, qui gouvernait la ville au nom de Dorino II, alors seigneur de Mytilène. Domenico Gattilusio secondant son père, malade, à Mytilène, il s'agissait peut-être du second fils de Dorino II, Niccolò ; mais il a pu aussi s'agir d'un archonte quelconque.

l'on s'éloignait, par voie de terre, de Phocée la Vieille la génoise[134] ; un jugement à Tarḫāniyat permettait à l'accusateur gréco-génois de Giuliano, Sophianos, de s'assurer en personne, sans avoir à s'enfoncer trop loin en territoire ottoman, que le châtiment de di Campi serait bien administré. Il ressort en effet clairement de la documentation que Sophianos était présent à *Tarcanioti* à ce moment-là, puisqu'on nous dit qu'il y veillait à ce que le *qul* Yūsuf administrât à di Campi « outrages et coups ». Quant au transfert ultérieur de di Campi à Manisa, il doit s'expliquer justement par un conflit de juridiction : également alerté auparavant par Sophianos, le *sanǧaqbeg* de Manisa, ou le cadi du lieu, avait sans doute dû dépêcher lui aussi un *qul*, en l'occurrence le *sclavus domini Ialabi*, soit un militaire de la suite du jeune Muṣṭafā Čelebi, qui s'en prit à quelques temps de là aux marchandises des deux Giustiniani chargées sur la caravane allant de Urla à Brousse : peut-être parce que la prise antérieure de di Campi par le *qul* Yūsuf n'était pas encore connue ; plus sûrement parce que la police de Manisa ayant aussi été mise en branle, il fallait bien qu'elle y trouvât également son bénéfice. Dans ces conditions, on comprendrait qu'à Manisa, la nouvelle de la prise de di Campi et son jugement à Tarḫāniyāt ait pu déplaire : l'affaire de Sophianos s'annonçait en effet juteuse financièrement parlant et elle risquait d'échapper, puisqu'on s'était fait prendre de vitesse. Cela expliquerait qu'il y ait eu aussitôt des pressions pour forcer le cadi de Tarḫāniyāt à lâcher sa proie et transférer di Campi à Manisa : ce qui ne dut pas être difficile à obtenir, puisqu'on ne pouvait que s'incliner, à Tarḫāniyāt, devant un ordre émanant de la capitale du *sanǧaq*, de surcroît lorsqu'elle abritait un prince de la maison ottomane. Mais entre-temps dut arriver à Manisa la nouvelle de la saisie de la cargaison des Giustiniani du fait du *qul* dépêché depuis Manisa, le *sclavus domini Ialabi*. Manisa aurait donc elle aussi son affaire, de surcroît bien plus avantageuse financièrement que la première. Est-ce la raison pour laquelle on y accepta alors ce que l'on avait refusé dans un premier temps, soit de reconduire finalement di Campi à Tarḫāniyāt pour qu'il y soit jugé[135] ?

[134] La frontière entre territoire génois et territoire ottoman s'établissait forcément quelque part entre Phocée la Vieille et *Tarcanioti*, et probablement guère au-delà des murailles terrestres de Phocée la Vieille.

[135] Manisa comme Tarḫāniyāt dépendaient administrativement du gouvernorat de Ṣaruḫan, tandis que Smyrne appartenait, elle, au gouvernorat d'Aydın. Voilà pourquoi si di Campi fut arrêté dans cette dernière ville, ce n'est en revanche pas là qu'il fut jugé.

Le *qul* de Muṣṭafā Čelebi est explicitement dit avoir été stipendié (*tamquam stipendatus ab ipso Petro*) par Sophianos. Cela ne signifie cependant pas que ce *sclavus domini Ialabi* comme le *qul* Yūsuf, ayant certes agi suite à une réquisition de Sophianos – évidemment qualifiée d'injuste par nos victimes – auprès du pouvoir ottoman (*ad indebitam requisicionem Petri Sofiano de Folia Veteri*), furent engagés et payés par lui. Mais à l'évidence, que la rétribution des deux *qul* était garantie sur le montant des prises qu'ils effectueraient au nom de Sophianos. C'est ce que le document à propos de di Campi, si disert sur les tourments qu'il endura, nous dit clairement : outre les 6 540 aspres dues à Sophianos, 200 aspres supplémentaires furent versées au *qul* Yūsuf, plus deux vêtements d'une valeur de 350 aspres. On ne sait pas en revanche à combien fut évalué, sur les 17 800 aspres d'étoffes des Giustiniani, le salaire du *qul* de Muṣṭafā Čelebi. Mais vu que la dette à l'égard de Sophianos avait déjà été réglée sur le dos de di Campi, les services rendus par ce *qul* pouvaient être plus généreusement récompensés, car le bénéfice de la justice turque dans l'opération équivalait certainement à l'intégralité de cette somme de 17 800 aspres, Sophianos n'ayant aucun droit sur elle.

Di Campi paya en outre fort cher les « frais d'entretien » qu'il coûta à l'appareil de police et de justice turc à l'occasion d'une captivité dont il se serait bien passé. Outre les sommes abandonnées à son « géôlier » le *qul* Yūsuf (en tout 550 aspres), il dut régler ses frais de bouche, verser des pots-de-vins et payer tout simplement ses frais de justice, soit la tenue du tribunal qui le jugea, ce qui impliquait qu'il réglât les salaires de tous les membres composant la cour de justice : et cela pour la belle somme de 2 045 aspres ! Force est de constater à cet égard que ces « extorsions » peuvent effectivement trouver en partie leur explication dans le simple respect des modalités de l'administration judiciaire ottomane telles qu'on les connaît[136]. La cour de justice ottomane comprenait en effet le juge (*qāḍi*), son substitut (*nā'ib*), un secrétaire (*kātib*), et une personne qui introduisait le justiciable devant la cour (*muḥẓir*), et qui recevait pour cela une indemnité appelée *iḥẓāriye* ou *iḥẓār-ı maḥkeme*.

[136] Selon ʿĀšıqpašazāde, la première organisation de la cour de justice, et en particulier le système de rémunération du cadi remonte à Bāyezīd Ier (1389-1402). Cf. ʿĀšıqpašazāde, éd. F. Giese, *Die altosmanische Chronik des ʿĀšıḳpašazāde*, Leipzig, 1929, p. 63-64 : trad. R. Kreutel, *Vom Hirtenzelt zur Hohen Pforte*, Graz, Vienne, Cologne, 1959, p. 103-104, pour qui les cadis auraient depuis lors touché un traitement de 20 aspres pour 1000.

Elle était mise aux enchères et figurait parmi les biens donnés à ferme[137]. Les codes de lois prévoyaient également l'éventualité de la présence, aux côtés de l'audiencier, d'un militaire (*qul*) qui était lui aussi rémunéré[138]. Moyennant quoi, les frais occasionnés par une justice au personnel relativement fourni (*qāḍi*, *nā'ib*, *kātib*, *muḥẓir*), ainsi que par la présence continue du militaire Yūsuf tout au long des déplacements du justiciable Giuliano di Campi, et cela durant plusieurs jours, doivent permettre de justifier la somme totale de 2 595 aspres (9 135 – 6 540) versée par di Campi à la justice turque[139]. Il va de soi que l'affermage de certaines de ces fonctions poussaient les affermeurs à rentrer dans leurs frais au détriment des justiciables.

La prise du chargement des Giustiniani après la capture de di Campi dut embarrasser Sophianos, qui n'en demandait sans doute pas tant : familiers des risques liés au droit de représailles, dont ils usaient eux-même abondamment, les Génois de Chio auraient peut-être encaissé l'affaire di Campi, puisqu'à l'issue de cette dernière Sophianos n'avait fait que rentrer dans ses droits. Il était clair en revanche que l'affaire supplémentaire Giustiniani relevait de l'abus de pouvoir le plus éhonté, et rendait la réaction judiciaire dans l'île inévitable. Mais cette réaction judiciaire fut toute entière dirigée contre Sophianos, et absolument pas contre le pouvoir ottoman qui s'était fait son instrument. On constate en effet qu'il n'est à aucun moment question d'une protestation officielle du podestat de Chio adressée au *sanğaqbeg* de Manisa ou au cadi de Tarḫāniyāt, alors qu'on nous parle de protestations transmises aux autorités politiques de Phocée la Vieille, dont dépendait Sophianos. Pourtant, la Mahone de Chio était liée par traité à la Porte, un traité négocié au lendemain de la chute de Constantinople, en juillet-août 1453[140] : un tri-

[137] On la trouve de fait dans les registres sous la rubrique des fermages. Cf. le doc. ottoman 4a en annexe.

[138] Anna S. Tveritinova, *Kniga zakonov sultana Selima I*, Moscou, 1969, p. 66, fol. 20a ; Y. Koç, « La fixation par écrit des lois ottomanes et le rôle des codes de lois. Étude accompagnée de l'édition du manuscrit de Munich (XVe-XVIe siècles) », Paris, 1997 (thèse non publiée soutenue sous la direction de M. Kaplan et I. Beldiceanu-Steinherr), p. 307 (traduction d'un passage du manuscrit de Munich, fonds turc no 111, f. 42r) : « Sur les sommes qui font l'objet d'un jugement du qāḍi, l'audiencier touchera 2 % à titre de dîme. Si l'on joint un militaire à l'audiencier, celui-ci percevra un aspre sur dix ».

[139] On rappelle que la rémunération fixe du cadi avait été instaurée par Bāyezīd Ier.

[140] L'ex-podestat de Péra Angelo Giovanni Lomellino, écrivant de cette colonie le 23 juin 1453, rapportait l'envoi récent, par Meḥmed II, d'un *qul* à Chio pour exiger le *harağ* (*misit in Chio, ut fertur, sclavum pro requirendo carrachium*) : A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli. Le testimonianze dei contemporanei*, Milan, 1976, I, p. 48. Le 1er sep-

but annuel de 6 000 ducats d'or assurait théoriquement au gouvernement génois de Chio la sécurité matérielle ainsi que la reconnaissance des droits commerciaux de ses ressortissants en territoire ottoman. On ne se faisait cependant guère d'illusions à Chio sur le respect par la Porte du premier comme du second point, et la force était si clairement du côté ottoman que les possibilités d'obtenir réparation d'un arbitraire commis par la justice turque étaient nulles. On préféra donc prudemment faire comme si tous les torts étaient du côté du seul Pétros Sophianos, coupable d'avoir fait appel au « moyen des Turcs » (*via Teucrorum*) contre les biens de marchands qui ne lui avaient rien fait précédemment, et cela au mépris d'un chapitre de la loi génoise qui prescrivait que « aucun Génois ne devait traîner un autre Génois devant une cour de justice étrangère » (*capitulo posito sub rubrica « Quod nullis Ianuensis trahere alium Ianuensem ad extraneam curiam »*).

Or, si le Grec Pétros Sophianos n'avait pas été lui-même détenteur de la citoyenneté génoise, l'utilisation par ses victimes de cet article de loi n'aurait eu aucun sens. Il faut donc en conclure que Sophianos était « Génois » ; mais l'était-il simplement parce qu'il habitait Phocée la Vieille, qui dépendait de la dynastie génoise des Gattilusi de Mytilène, ce qui faisait de lui un de leurs sujets ? Une série de documents supplémentaires permet d'assurer qu'il tenait en fait cette naturalisation de famille, une famille que l'on peut suivre sur trois générations. Il était le petit-fils d'un certain Alamanos Sophianos de Phocée la Vieille, qui vivait à la charnière du XIVe et du XVe siècle. Homme d'affaires lui-même, le grand-père de Pétros entretenait déjà depuis sa ville des relations économiques avec les Génois de Chio mais aussi avec les Turcs d'Asie Mineure. Ainsi voit-on dans l'île, en 1414, un membre d'une famille très influente, Giovanni Paterio, agir à propos d'une vente de coton comme simple facteur du Grec *Alamani Sofiano de Foliis Veteribus* et de « Kātib Paša », un Turc de Pergame, son partenaire d'affaires[141]. Alamanos Sophianos mourut dans les années 1415-25, lais-

tembre suivant, Franco Giustiniani annonçait, de Chio, que les Mahonais avaient conclu un traité avec le sultan, moyennant tribut (*hi nostri domini comaonenses se cum eo convenerint sub tributo*) : *ibid.*, II, p. 104 (dans une partie de lettre datée du 1er septembre et non du 22 de ce mois, comme le porte l'édition).

[141] ASG, Notai antichi, notaio Giovanni Balbi, filza 603, doc. 286 (Chio : 02/04/1414) : *Iohannes Paterio civis Chii, tamquam factor Alamani Sofiano de Foliis Veteribus necnon nomine et vice Catip Bassa, Turchi de Bergamo…* Le document est publié dans K. FLEET, *European and Islamic trade in the early Ottoman state. The merchants of Genoa and Turkey*, Cambridge, 1999, doc. 11, p. 172. Le mot *kātib* (*Catib*)

sant par testament le soin de gérer sa fortune à des fidéicommissaires chiotes voisins de la maison dans laquelle cet habitant de Phocée la Vieille descendait habituellement lorsqu'il séjournait à Chio pour affaires[142]. Pour assurer sa réussite commerciale en milieu chiote, Alamanos et son frère avaient sollicité et obtenu, pour eux et leur descendance, les privilèges de citoyenneté génoise[143]. On comprend donc pourquoi Pétros fut accusé d'avoir enfreint la loi génoise en provoquant le jugement de Génois par la justice ottomane : un Génois ne pouvait traîner un compatriote devant une cour de justice non-génoise.

Giacomo di Campi et les Giustiniani n'avaient bien entendu aucun moyen de forcer Pétros Sophianos à comparaître devant la cour du podestat de Chio : leur adversaire était de Phocée la Vieille et surtout il était protégé par les Ottomans. Une condamnation par contumace ne ferait donc guère leurs affaires. Pour rentrer dans leurs droits, ils disposaient néanmoins d'un atout majeur : comme son grand-père Alamanos Sophianos, Pétros avait des biens à Chio, ou du moins des intérêts financiers ; il fallait donc que les plaignants obtiennent que soient saisis ces biens chiotes jusqu'à concurrence de ces 26 935 aspres (9 135 + 17 800) qui leur avaient été extorquées en son nom par la justice turque. Pour ce faire, puisqu'ils « voulaient avoir une personne contre laquelle il fût possible de se retourner en l'absence de Pétros » (*volendo habere personam contra quam posset uti de iuribus ipsius curam dari… dicto Petro tanquam absenti*), ils réclamèrent du podestat que soit désigné un curateur des biens de Sophianos dans l'île. Celui qui accepta de se charger ainsi de la curatelle de Sophianos fut Baldassare di Segnorio. Il s'agissait d'un

signifie « secrétaire » en ottoman. Comme il est peu probable qu'un simple secrétaire soit revêtu du titre de pacha (*Bassa*), il faut sans doute comprendre que ce personnage était en fait le secrétaire du pacha de Pergame.

[142] Bartolomeo Bosco, *Consilia egregii domini Bartholomei de Bosco, famosissimi iuris consulti genuensis*, Nice, 1720, Consilium ccxxv, p. 359 : *Qui* [*Alamanus*] *demum decessit condito testamento, in quo filios haeredes instituit, qui eius haereditatem adiverunt* […] *citatis fideicommissariis testamenti eius, vicinis domus in quam solebat descendere et veniens habitare* […] *datus ideo quia testamentum condiderat in Chio, et legaverat et disposuerat, et diversa bona habebat…*

[143] *Ibid.*, p. 358 : *Alamannus et frater Sophiano, per privilegium eis concessum a dominis Presidentibus Ianue, fuerunt in cives Ianuenses et pro Ianuensibus propriis solemniter admissi, atque civium Ianuensium proprium et originariorum civitatis Ianue numero aggregati, universisque officialibus Communis Ianue mandatum, quod ipsos in Ianuenses tractarent. Hoc privilegio usi fuerunt dicti fratres pluribus annis, et specialiter dominus Alamanus quoad vixit.* Sur ces privilèges de naturalisation génoise, cf. D. Jacoby, « Citoyens, sujets et protégés de Gênes en Méditerranée orientale et en mer Noire en Moyen-Age », *Storia dei Genovesi* IX, 1989, p. 245-284.

notaire qui avait longtemps instrumenté à Péra, dont il était bourgeois. Après la chute de Constantinople et jusqu'en septembre 1453, il avait accepté de continuer son office de scribe au sein de la *curia* du *protogerus* de Péra Pietro Gravaigo – responsable nommé par les Ottomans qui se substituait à l'institution du podestat de la colonie, supprimée –, puis s'était replié sur Chio, comme tant d'autres bourgeois et habitants de Péra, Chio où il continua d'exercer son activité notariale jusqu'en 1467 au moins. Baldassare di Segnorio n'avait aucun lien avec Pétros Sophianos, et il se chargea de sa curatelle sans état d'âme. En acceptant ainsi d'être celui « contre lequel on allait requérir pour que Pétros soit condamné à donner, payer et restituer » aux plaignants ce qu'il leur devait (*requirente dictum Baldasalem curatorem et pro eius bona dicti Petri Sofiano condemnari et condempnatum cogi et compelli ad sibi dandum, solvendum et restituendum)*, di Segnorio savait qu'il serait inévitablement condamné. Du reste il ne jugea même pas utile de se présenter pour la proclamation de la sentence. Mais lors des séances du procès, il avait joué son rôle avec une grande conscience professionnelle, n'oubliant pas de protester pour la forme contre les accusations lancées par les accusateurs de son « client » (*audito dicto Baldasale de Segnorio dicto nomine, negante omnia contenta in requisicione oretenus facta per dictum Iacobum dicto nomine… attenta responsione et contradicione dicti Baldasalis curatoris, negantis omnia et singula supradicta fore vera*). Effectivement condamné dans les deux cas, il ne restait plus désormais au curateur Baldassare di Segnorio qu'à procéder à la saisie des avoirs de Sophianos à Chio, obtenir la confiscation et la vente à l'encan de ses biens meubles et immeubles s'il s'en trouvait dans l'île, exiger de prendre le pas sur ses créanciers éventuels, et espérer en dernier lieu que les sommes réunies à l'issue de ce qui apparaissait comme une entreprise de longue haleine, seraient suffisantes pour que, une fois remboursés les plaignants, il lui restât quelque chose pour se dédommager de toute cette activité…[144].

Ceci dit, une recherche plus poussée dans la documentation chiote conservée aux archives de Gênes a apporté des éléments troublants sur cette affaire Sophianos. En s'acharnant sur Giuliano di Campi, Pétros Sophianos s'en était pris à un parent relativement proche. En effet, Paolo di Campi, l'un des quatre frères de Giuliano[145], était marié à la Grecque

[144] Pour un notaire, se charger d'une curatelle était en effet un complément d'activité et de gain non négligeable.

[145] Dans ces années 1450-1460, on voit en effet souvent passer dans la documentation

Nicolosina, fille de Bélôtis Sophianos de Phocée la Vieille (*Veloti Sophiano de Foliis Veteribus*). Qualifié lui aussi de *civis Ianue*, il n'était autre que l'oncle de notre Pétrôs[146]. Quant à Ginevrina, sœur de Giuliano, Giacomo, Paolo, Giovanni et Zaccaria di Campi, elle était mariée à Nicolò da Sestri (*Nicolaus de Sigestro quondam Paridis*)[147], longtemps administrateur des alunières de Phocée la Nouvelle pour le compte du célèbre Francesco Draperio, *appaltator aluminium Grecie et Turchie*, et à ce titre fermier et familier des sultans ottomans Murād II puis Meḥmed II[148]. Giuliano de Campi et ses frères n'étaient donc pas des inconnus en

les cinq fils de feu Lodisio di Campi et d'Antonina, fille de feu Nano dei Pacci, déjà veuve en 1451 : Giacomo, Giuliano, Paolo, Giovanni et Zaccaria.

[146] Il est par ailleurs intéressant de relever que la protestation que Giuliano déposa devant le podestat de Chio par l'intermédiaire de son frère Giacomo fut rédigée en grec (doc. 2 en annexe : …*visa quadam protestatione facta in greco per dictum Iullianum, coram ipsi domino Potestate presentato*…). Pour le mariage entre Paolo di Campi et Nicolosina Sophianos : *In nomine Domini, amen. Paulus de Campis quondam Lodisii, sciens et cognoscens Iacarium de Campis, fratrem suum, promississe et se obligasse pro ipso Paulo Antonio Pissi, speciario, ducatos centum de Chio* […] *Insuper Nicolosina, filia quondam domini Veloti Soffiano et uxor dicti Pauli, sciens et cognoscens bona dicti Pauli fore sibi ipotecata et obligata*… (ASG, Notai antichi, notaio Tommaso de Recco, filza 848, doc. CLIII Chio, 15 février 1457). Une autre fille de Bélôtis Sophianos, Lucentina, avait épousé un autre Chiote, Girolamo Rubeo : *In nomine Domini, amen. Lucentina, filia quondam Vloti Sofiano, civis Ianue, et uxor quondam Ieronimi Rubei* (ASG, Notai antichi, notaio Antonio Foglietta, filza 843, doc. 57 : Chio, 21 avril 1473) ; tandis qu'en 1460, apparaissait dans l'île leur frère *Laurentius Soffiano quondam Velotis de Foliis Veteris* (ASG, Notai antichi, notaio Tommaso de Recco, filza 848, doc. 375 : Chio, 29 mai 1460).

[147] Ce mariage était déjà effectif en avril 1451, date à laquelle, à Chio, *Domina Anthonina, fillia quondam Nani de Paciis et uxor quondam Lodixii de Campis* convoquait un notaire *in domo habitationis dicte Antonine posite in contrata vocata Vlatarca*, et agissait *in presencia, consenssu, auctoritate et voluntate ac cum et de consillio Nicolai de Sigestro generi sui, Iulliani et Iacharie de Campis fratrum, filliorum ipsius Anthonine*… : ASG, Notai antichi, notaio Cristoforo Sisto, filza 886, doc. CCLXXXI : Chio, 21 avril 1451). Cf. également ASG, Notai antichi, notaio Tommaso Recco, filza 848, doc. CXII, CLIII, CCXXXI, 490 ; *ibid.*, notaio Bernardo de Ferrari, filza 764, doc. 445 = Ph. ARGENTI, *The Occupation of Chios by the Genoese and their Administration of the Island (1346-1566)*, I-III, Cambridge, 1958, I, p. 444 et 538 ; III, doc. 253, p. 716-718.

[148] Sur Francesco Draperio : M. BALARD, « Drap(p)erio, Francesco », *Lexikon des Mittelalters*, III, Munich-Zurich, 1995, col. 1368 ; L. BALLETTO, « Draperio, Francesco », *Dizionario biografico degli Italiani* 41, Rome, 1992, p. 681-684. Sur ses ascendances byzantines : T. GANCHOU, « Autonomie locale et relations avec les Latins à Byzance au XIVe siècle : Iôannès Limpidarios / Libadarios, Ainos et les Draperio de Péra », *Chemins d'outre-mer. Études d'histoire sur la Méditerranée médiévale offertes à Michel Balard*, Paris, 2004 (*Byzantina Sorbonensia* 20), p. 353-374. Plus spécifiquement, sur l'*appaltus aluminium Grecie et Turchie* dont il était le *socius* le plus important : M.-L. HEERS, « Les Génois et le commerce de l'alun à la fin du Moyen Age », *Revue d'Histoire économique et sociale* 32, 1954, p. 31-53, et surtout G. OLGIATI, « Il commercio dell'allume nei

territoire turc, où ils jouissaient de puissantes relations. N'étaient-ils pas en outre cousins germains des fameux Giacomo et Giovanni Andrea di Promontorio *olim* di Campi, depuis longtemps marchands à Andrinople et qui se proclamaient « marchands » de Meḥmed II[149] ? Pourtant, ces relations au plus haut niveau de la Porte n'empêchèrent pas Giuliano de connaître en juillet 1454, on l'a vu, les pires mésaventures de la part de la justice ottomane[150]. Etait-ce dû à un simple hasard, ou bien le traitement qu'il subit alors annonçait-il ce qui allait suivre ? En effet, à peine était-il remis de ses blessures qu'une nouvelle catastrophe s'abattait sur le clan di Campi : en décembre 1454 parvenait à Chio la nouvelle que leur beau-frère, Nicolò da Sestri, avait été arrêté et emprisonné à Andrinople sur ordre du sultan. Pour tenter de le faire libérer, Giuliano et Giacomo di Campi envoyèrent aussitôt là-bas une lettre de change d'un montant de 30 000 aspres d'argent[151]. L'arrestation de da Sestri et son emprisonnement avait à l'évidence à voir avec la disgrâce que connaissait alors son partenaire Francesco Draperio, accusé par Meḥmed II de ne pas avoir réglé au trésor ottoman le montant total du fermage dû pour les alunières, qui s'élevait à 40 000 ducats. Draperio ayant rejeté la faute

domini dei Gattilusio nel XV secolo », *Πρακτικά Συνεδρίου : " Οι Γατελούζοι τὴς Λέσβου "* , éd. A. Mazarakis, *Μεσαιωνικὰ Τετράδια* 1, Athènes 1996, p. 373-398.

[149] Les frères Giacomo et Giovanni Andrea di Promontorio *olim de Campi*, agrégés à l'albergo Di Promontorio entre 1450 et 1455, étaient fils d'un Tommaso di Campi, un frère de Lodisio, le père de notre fratrie. Giacomo di Promontorio *olim de Campi* de feu Tommaso est l'auteur, sous le nom de « Jacopo di Promontorio *de Campis* », des *Recollecta* (1475), œuvre destinée à faire connaître en Occident le « Stato del Gran Turco » (F. BABINGER, *Die Aufzeichnungen des Genuesen Iacopo de Promontorio -de Campis über den Osmanenstaat um 1475*, Munich, 1957). Dans ce qui s'apparente à des mémoires, il déclare avoir été « per spatio de anni XVIII […] in corte del patre del presente Turcho continuamente suo mercatante, da lui honorato et beneficato grandemente, et anni sette col presente signor Gran Turcho » : *ibid.*, p. 29.

[150] Compte tenu des liens de parenté qui liaient Pétros Sophianos et Giuliano di Campi, on ne peut s'empêcher de penser qu'il devait y avoir un contentieux ancien entre eux, un contentieux qui expliquerait mieux à la fois l'acharnement tout particulier avec lequel Sophianos s'assura du châtiment de Giuliano, et que ce soit lui qu'il ait désigné à la justice turque pour « payer » pour Scarela.

[151] ASG, Notai antichi, notaio Cristoforo de Sisto, filza 886, doc. CCXXXI : *In nomine Domini, amen. Iullianus et Iacobus de Campis, fratres quondam Lodixii, et quilibet eorum insolidum, habentes noticiam et firmam scientiam dominus Bernardus Iustinianus de Garibaldo fecisse eis litteras solucionis et pagamenti de asperis triginta millibus argenti teucris ad ipsorum requisicionem pro loco Andrinopoli seu quovis alio loco et seu locis, pro redemptione, liberacione et extractione carceris persone Nicolai de Sigestro in quibusvis carceribus et loco reperiatur*…Le document, mutilé, a perdu sa date, mais le numéro qu'il porte permet de la restituer avec certitude entre le 10 décembre 1454 et le 31 janvier 1455.

sur les Chiotes, qui, assurait-il, lui devaient les sommes nécessaires à ce paiement, Meḥmed II saisit l'occasion d'en finir avec Chio et accessoirement Rhodes, qui lui refusait le tribut. En juin 1455, sa flotte, commandée par Hamza beg avec à bord Francesco Draperio, se lança dans l'Égée, se présenta devant Chio, tenta de prendre l'île, menaça, mais ne put rien faire devant ses défenses trop puissantes, pas plus que devant celles de Rhodes à quelques temps de là[152]. Hamza beg revint bredouille à Andrinople dès le mois d'août suivant, provoquant une telle fureur de la part de Meḥmed II que ce dernier décréta l'envoi immédiat d'une nouvelle flotte, cette fois commandée par l'amiral Yūnus beg[153]. En manière de compensation, cette flotte s'empara alors de Phocée la Nouvelle, le 31 octobre 1455. Tous les habitants furent faits prisonniers et durent se racheter, et parmi eux on repère Bartolomeo di Segnorio, le propre neveu de l'ex-curateur de Pétros Sophianos, ainsi qu'un certain Nicolò Scarela, à l'évidence un parent proche de Francesco Scarela, le débiteur de Sophianos par lequel toute l'affaire judiciaire de septembre 1454 avait commencé[154]. Phocée la Vieille se rendit à son tour le 24 décembre suivant, par composition. La famille Sophianos quitta alors Phocée la Vieille et se réfugia à Chio, où on la trouve installée durablement les années suivantes, à l'exception notable de Pétros Sophianos, dont on ne connaît pas le sort ultérieur[155]. Sur Francesco Draperio, on n'a pas non

[152] Nous nous proposons de revenir ailleurs sur cette affaire, en croisant le récit qu'en a fait le chroniqueur Doukas, avec les informations apportées par deux actes inédits contemporains, toujours instrumentés par Bernardo de Ferrari, plus un document tiré des archives de Milan.

[153] Pour ces événements, relatés avec un grand luxe de détails par Doukas : BABINGER, *Mehmed the Conqueror and his Time*, *op. cit.*, p. 130-132.

[154] ASG, Notai antichi, notaio Tommaso Recco, f. 848, doc. LI (Chio 23 juin 1456) : *Quitacio. In nomine Domini, amen. Antonius Forte quondam Nicolai de Saona, sponte confessus fuit et in veritate publice recognovit Gregorio de Segnorio quondam Iohannis, civi Ianue, presenti et michi notario infrascripto tamquam persone publice officio publico stipulanti et recipienti nomine et vice Bartholomei de Segnorio, fratris dicti Gregorii, se a dicto Gregorio dante et solvente pro dicto Bartholomeo habuisse et recepisse ducatos triginta auri de Chio in peccunia numerata, videlicet ducatos viginti in una partita et de quibus fecit eidem Gregorio instrumentum scriptum manu mey notarii infrascripti, et ducatos decem in una alia, et sunt quos ipse Antonius a dicto Bartholomeo de Segnorio habere et recipere debebat pro valore asperorum mille turchorum, solutorum et exbursatorum per ipsum Anthonium pro dicto Bartholomeo et redemptione et recapto ipsius et Nicolao Scarelle et Clementi de Alegro, et de quibus apparet dicunt instrumento scripto in Foliis Novis, manu Stephani Pipa notarii…* Le document a été publié dans ARGENTI, *The Occupation of Chios*, III, doc. 266, p. 746-747.

[155] Sur ces Sophianoi de Phocée la Vieille, nous renvoyons pour les détails à une étude à paraître : T. GANCHOU, « Essai d'une histoire sociale des Sophianoi au sein du monde grec du XIIIe au XVIe siècle ».

plus d'information après son retour à Andrinople avec Hamza beg en août 1455 : il mourut peu après, on ne sait pas dans quelles conditions. Dès octobre 1456, Giacomo et Giovanni Andrea di Promontorio *olim de Campi*, les cousins de Giuliano et Giacomo, dissolvaient leur société fraternelle à Andrinople et regagnaient Chio deux mois plus tard[156]. Quant au beau-frère des di Campi, Nicolò da Sestri, il ne résista pas longtemps à ses conditions de détention à Andrinople. En janvier 1456, à Gênes, on croyait savoir qu'il était toujours « détenu et incarcéré sous la domination du roi des Turcs »[157], tandis qu'en mars y parvenait la nouvelle qu'il était, « d'après ce qu'il se dit, mort en Grèce, sous la juridiction du roi des Turcs »[158]. De fait, dès le 28 février 1456, on avait bel et bien procédé, à Chio, à la désignation de curateurs pour la défense des intérêts de sa veuve et de leurs enfants, curatelle qui fut bien entendu prise en charge par les frères de Ginevrina, et en particulier par Giuliano di Campi[159].

En définitive, il est difficile de ne pas voir dans l'affaire Sophianos et son traitement par la justice turque à l'été 1454 comme le prélude à la chute rapide de tout un clan d'affaires familial génois, consommée dès 1456 ; difficile aussi de ne pas y voir une illustration des nouveaux rapports de force entre Ottomans, Génois et Vénitiens après la chute de

[156] S. ORIGONE, « Chio nel tempo della caduta di Costantinopoli », *Saggi e Documenti II*, t. I, Gênes, 1982, doc. 4 (du 13 décembre 1456 à Chio, avec copie de l'*apodixia* faite à Andrinople le 26 octobre précédent), p. 210-219.

[157] ASG, Notai antichi, notaio Branca Bagnara, filza 668, doc. *sine numero* (21 janvier 1456 : Gênes) : *Illustri et excelso domino Ianuensium … Duci et magnifico Consilio dominorum Antianorum Communis Ianue parte earumdem dominacionis et magnificentiarum servitoris Georgii de Via exponitur quod ipse Georgius pretendit se habere debere certam peccunie quantitatem a Nicolao de Sigestro burgensi et olim habitatore Chyi contra quem tanquam absentem bene agere non potest cum maxime iamdiu sit detentus et incarceratus sub dicione Regis Turcorum…*

[158] *Ibid.*, (Gênes, 15 mars 1456) : *Georgius de Via, civis Ianue, cancelarius, constitutus in iure et in presentia egregii domini vicarii salle superioris magnifici domini presidentis Potestacie Ianue, dicit et exponit quod ipse Georgius habere et recipere debet a quondam Nicolao de Sigestro, burgense et olim habitatore Chyi, certam quantitatem peccunie, quare cum dictus Nicolaus ut dicitur mortuus est in Grecia, iuridictionis domini Regis Turchorum…*

[159] ASG, Notai antichi, notaio [Bernardo de Ferrari] Cristoforo Sisto, filza 886, doc. CCLXXXV (Chio, 26 février 1463) : *In nomine Domini, amen. Iullianus de Campis quondam Lodixii, tamquam actor et actorio nomine domine Genebrine de Campis, sororis sue, alias uxoris quondam Nicolai de Sigestro, tamquam tutricis et curatricis filiorum eius et dicti quondam Nicolai cum beneficio inventarii, de cuius tutella et cura ac actoria dicti Iulliani constat instrumentis manu Nicolai de Turrilia, notarii, anno MCCCCLVI, die XXVIII februarii…*

Constantinople. Tout-puissant depuis qu'il s'était emparé de la capitale byzantine, Meḥmed II n'entendait plus continuer à observer vis-à-vis des colonies génoises orientales et ses ressortissants l'attitude bienveillante qui avait été celle de son père Murād II. En reconduisant avec eux les traités dès l'été 1453, le nouveau sultan s'était simplement assuré la tranquillité nécessaire à la construction de la flotte qui lui manquait encore pour poursuivre sa politique de conquête sur le front maritime. Dès qu'elle fut prête, en 1455, il la lança en priorité contre les possessions égéennes génoises. Chio résista mais les deux Phocées tombèrent, tandis qu'en janvier 1456 les Ottomans s'emparaient d'Ainos, port important de Thrace[160] : Meḥmed II savait que Gênes n'était pas de force à riposter. En revanche, il continuait à ménager Venise, dont la puissance était tout autre que celle de son ancienne rivale, Venise avec laquelle il avait surtout une frontière commune en Albanie. De fait, on ne voit pas qu'en 1454-1456 les colonies comme les clans d'affaires vénitiens présents sur le territoire ottoman aient eu à connaître semblables mésaventures.

[160] Sur les circonstances de la chute d'Ainos, voir T. Ganchou, « Héléna Notera Gateliousaina d'Ainos et le Sankt Petersburg Bibl. Publ. gr. 243 », *RÉB* 56, 1998, p. 141-169.

ANNEXE

Documents

1

1454, le 5 septembre, Chio
Archivio di Stato di Genova, Notai antichi, notaio [Bernardo de Ferrari] Cristoforo Sisto, filza 886, doc. CL

Sentencia Gregorii Iustiniani [1].

In nomine Domini, amen. Spectabilis dominus Ieronimus Iustinianus olim de Garibaldo, honorabilis Potestas civitatis et insule Chii existens in loco infrascripto, quem locum ad hunc actum pro idoneo iuridico et competenti eligit et deputavit, audita oretenus quadam simplici requisicione et seu peticione coram eo facta per Gregorium Iustinianum, suo proprio nomine ac etiam tanquam procuratorem et procuratorio nomine Ambroxii Iustiniani de Rocha, vigore publici instrumenti scripti manu mey notarii infrascripti, dicente et exponente quod hiis superioribus diebus conducerentur in Bursia per camelarios certe quantitates pannorum, videlicet balle due, una pannorum strictorum et clarixearum, et alia pannorum Florentie, per vim capte, detempte [et] [2] *arestate fuerunt per quemdam sclavum domini Ialabi* [3] *ad indebitam requisicionem Petri Sofiano de Folia Veteri, pro certis peccuniarum quantitatibus quas idem Petrus asserebat se habere debere a Francesco* [4] *Scarela, occasione certarum granorum. Et proterea requirente per ipsum spectabilem dominum Potestatem summarie et de plano et sine strepitu et figura iudicii inspecta sola facti veritate condempnari Baldasalem de Segnorio, curatorem datum bonis dicti quondam Petri et per eum bona dicti Petri ad dandum et solvendum dicto Gregorio dictis nominibus in una parte, videlicet pro peciis VII Florentie asperos X^{m} D et in una alia parte pro peciis XXIII strictorum asperos IIII^{m}CCC / item in una alia parte pro peciis quinque pannorum clarixee asperos $I^{m}DCCL^{ta}$; item in una alia parte pro una volea asperos CL^{ta} ; item pro una alia partita pro expensis asperos I^{m}C ; que quidem somma superius specificata ascendit ad somam asperorum decem septem millium octingentorum argenti Teucrorum, computatis certe expensis pro dictis pannis ut supra indebite arestatis per dictum Petrum in Lo Vorla* [5]*, sive per dictum sclavum nomine ipsius* [6] *Petri et tamquam stipendatum ab ipso Petro, unacum dictis balis duabus quas ad huc habere restat, attento maxime quod ipse Petrus indebite et iniuste rapuit et capi fecit ditos pannos, nulla precedente causa nullaque iuris cognicione premissa, ymo nulatenus et de facto quia idem Gregorius, nomine dicti Ambroxii pro quo intercedit nomine quo*

supra, in aliquo non tenetur dicto Petro [(7)] *propter quod licuerit et licitum fuerit via Teucrorum contra eorum bona procedere eo modo quo facere velle videtur, attenta* [(8)] *responsione et contradicione dicti Baldasalis curatoris, negantis omnia et singula supradicta fore vera, et de iure fieri debere ; viso etiam capitulo posito sub rubrica « Quod nullis Ianuensis trahet alium* [(9)] *Ianuensem ad extraneam curiam » ; visis testibus productis nomine dicti Gregorii // in Folia Nova per Ingonem Iustinianum, et de quibus lacius patet in quadam cedula coram ipso domino Potestate presentata coram ipso spectabile domino Potestate per dictum Gregorium dictis nominibus, subscripta manu Stefani Pipa, scribe dicte curie Folie Nove ; visa etiam quadam protestacione facta in Folia Veteri dicto Petro nomine dictorum Ambroxii et Gregorii ; ac visa littera promissionis ipsius spectabilis domini Potestatis directa rectori sive gubernatori* [(10)] *dicti loci Folie Veteris, seu copia eiusdem littere ; viso precepto facto presenti die et hora* [(11)].

Et demum visis et auditis et diligenter inspectis et consideratis omnibus hiis que dicte partes coram ipso spectabili domino Potestate dicere, ostendere, proponere et alegare voluerunt, oretenus et in scriptis, et super predictis habita plena et indubitata informacione ab honestis et fidedignis personis ex valore dictorum pannorum et habendo maturo examine, Christi nomine invocato et Deum semper habendo pro occulis et in mente, dicimus, sentenciamus, pronunciamus, declaramus et condemnamus ut infra, videlicet quia condemnamus et condemnatum esse pronunciamus et declaramus dictum Baldasalem de Segnorio dicto curatorio nomine dicti Petri Sofiano et per [(12)] *eum bona dicti Petri, ad dandum et solvendum / dicto Gregorio Iustiniano suo nomine et nomine dicti Ambroxii de Rocha, asperos decem septem millia octuagentos argenti teucros pro pretio, valore et extimacione ipsorum pannorum ut supra specificatorum, computatis expensis.*

Et sic dicimus etc., lata etc., et lecta, testata et publicata est supradicta sentencia in civitate Chii, videlicet in sala palacii, per me, Bernardum de Ferrariis, notarium et scribam curie Chii, anno dominice Nativitatis M°CCCCLIIII[or] [(13)]*, indictione prima secundum Ianue cursum, die iovis quinta septembris circa vesperas, testes Iacobus de Campis, Bernardus de Plebe et Lazarus Sardis, ad hec vocati et rogati, presente, instante et requirente dicto* [(14)] *Gregorio suo et dicto nomine* [(15)]*, et absente dicto Baldasale dicto nomine hec citato ut in actis apparet.*

[(1)] Au dessus, au crayon à papier, d'une main moderne, *5-9-1471*. [(2)] *[et]*, trou de filza. [(3)] *Ialabi*, le premier *a* est suscrit. [(4)] Suit, cancellé, *Scla*. [(5)] *Vorla*, écrit *Vola*, avec signe d'abbréviation au-dessus du *o* pour l'ajout d'un *r*. [(6)] Suit, cancellé, *sclavi*. [(7)] Suit, cancellé, *pro*. [(8)] Suit, cancellé, *contradicione*. [(9)] Suit, cancellé, *Ian*. [(10)] Suit, cancellé, *Folie*. [(11)] *viso precepto facto presenti die et hora,* suscrit et se poursuivant dans la marge droite, *et hora* se trouvant rejeté au-dessous. [(12)] Suit, cancellé, un mot illisible. [(13)] *M°CCCCLIIII*[or], corrigé sur *M°CCCCLIII*[or]. [(14)] Suit, cancellé, *Bald*. [(15)] Suit, cancellé, un mot illisible.

2

1454, le 5 septembre, Chio

Archivio di Stato di Geneva, Notai antichi, notaio Bernardo de Ferrari, filza 764, doc. CLI *= 640 (117-1776)*

Sententia Iacobi de Campis (1).

In nomine Domini. amen Spectabilis dominus Ieronimus Iustinianus, Potestas et gubernator civitatis et insule Chii, existens in loco (2) *infrascripto, quem locum ad hunc actum pro idoneo iuridico et competenti eligit et deputavit, audito Iacobo de Campis oretenus, tanquam fratre et coniuncta persona Iulliani, fratris sui, ac etiam procuratore et procuratorio nomine ipsius Iulliani, dicente et exponente quod ipse Iullianus frater suus, dum venit de civitate Foliarum Veterum ad civitatem Chii, idem Iullianus captus fuit et arestatus a quodam sclavo teucro nomine Isuf in loco Symirarum, ad requisicionem indebitam Petri Sofiano, pro asperis sex milibus quingentis quadraginta, quos ipse Petrus asser[uit]* (3) *habere debere a Francesco Scarela. Et sic detemptus indebite, ductus fuit in loco Dracagnoti et de Dracagnoti in Manglesia, et reyterato in Droniocati* (4)*, in grave damnum et iacturam ipsius Iulliani, et quod plus est, verberatus acriter et percusus verberibus. Ita et taliter quod, tanquam coactus, fuit sibi necesse solvere asperos sex millia quingentis quadraginta in una parte, et in una alia parte asperos ducentos et vestes duas, valoris asperorum tricentorum L*^{ta}*, quas soluciones facere / non possendo aliter relaxari, et ob opprobria et percusiones quas eidem faciebat et fieri mandabat dictus Petrus. Et ultra, dictus Iulianus, cum se relaxari faciendo in dando maniarias et expensas factas in itinere in carceribus, dampnificatus fuit et est* (5)*, maxima quia infirmatus fuit et est, et ad huc iacet in lecto, in asperis VIIII*^{m} *CXXXV* (6) *teucris* (7)*. Item dicit quod ipse Iacobus, nomine quo supra, volendo habere personam contra quam posset uti de iuribus suis curatorem dari fecit dicto Petro et eis bonis tanquam absenti, Baldasalem de Segnorio, ut patet in actis Curie, quod propterea potuiret requirente dictu[m]* (8) *Baldasalem curatorem et per eum bona dicti Petri Sofiano condemnari et condempnatum cogi et compelli ad sibi dandum, solvendum et restituendum dicto Iacobo dicto nomine, dictos asperos VIIII*^{m} *CXXXV* (9) *sibi indebite ablatos et iniuste aceptos et extirpatos a dicto Iulliano ; audito dicto Baldasale de Segnorio dicto nomine, negante omnia contenta in requisicione oretenus facta per dictum Iacobum dicto nomine ; visa quadam protestatione facta in greco per dictum Iullianum, coram ipso domino Potestate presentata ; visa etiam quadam apodixia // scripta in Trachanioti anno presenti, die XXVII iullii, per quam constat qualiter dictus Iullianus coactus fuit solvere dicto Petro Sofiano asperos VI*^{m} *DXXXX pro questione quam habet dictus Petrus cum Francesco Scarela, et ultra asperos ducentos* (10) *cuidam sclavo, et ultra vestes duas, et prout patet in* (11) *dicta apodixia de qua supra, coram nobis presentata ; visis precepto facto dicto Baldasali pro presentis die et hora ; necnon visa lit-*

tera cadi Tarcanioti, per quam constat de solucione dictorum asperorum VIIII^m CXXXV argenti teucros.

Et demum visis et evidenter ac diligenter inspecturis iuribus videndis, et omnibus hiis que dicte partes coram nobis [dice]re (12)*, proponere, ostendere, monstrare et [a]legare* (13) *voluerunt, tam oretenus quam in scriptis* (14)*, et super predictis omnibus et singulis habitis matura deliberacione* (15) *et pensato examine et informacione, Christi nomine invocato et Deum semper habendo pro occulis* (16) *et in mente, dicimus, sentenciamus, pronunciamus, declaramus, condemnamus etc., / videlicet quia condemnamus et condemnatum esse pronunciamus et declaramus dictum Baldasalem de Segnorio dicto curatorio nomine dicti Petri Sofiano* (17)*, et per eum bona dicti Petri, ad dandum et solvendum ac restituendum dicto Iacobo dicto nomine, dictos asperos novem millia centum triginta quinque argenti teucros sibi ut supra indebite et iniuste ablatos, et de quibus supra facta est mentio.*

Et sic dicimus etc., lata etc., et lecta, testata et publicata est supradicta sentencia in civitate Chii, videlicet in sala palacii, per me, Bernardum de Ferrariis, notarium et scribam curie Chii, anno Dominice Nativitatis M°CCCCLIIII^or, indictione prima secundum Ianue cursum, die iovis quinta septembris circa vesperas, testes Laurentius Tarigus, // Nicolaus Iantellis et Bernardus de Plebe, ad hec vocati et rogati, presente, instante et requirente dicto Iacobo dicto nomine, et absente dicto Baldasale hec citato ut in actis apparet.

(1) Au dessus sur la gauche, au crayon à papier, d'une main moderne, *1454*. (2) Suit, cancellé, *predicto*. (3) *asser[uit],* trou de filza. (4) *Droniocati*. C'est là la forme originale, fautive, que l'on devine sous les deux *Dracagnoti* précédents, avant que Bernardo de Ferrari ne rectifie ces deux mots en réécrivant dessus, oubliant de corriger la troisième occurrence. (5) Suit un mot illisible, cancellé. (6) *CXXXV* : porte, suscrit, 135. (7) Suit, cancellé, *in quibus*. (8) *dictu[m],* trou de filza. (9) *XXXV*, suscrit. (10) *ducentos*, corrigé sur *centos*, avec signe d'abbréviation cancellé sur le *o* ; *CC* suscrit. (11) *in*, suscrit. (12) *[dice]re*, trou de filza. (13) *[a]legare*, trou de filza. (14) *tam – scriptis*, suscrit. (15) *deliberacione,* suscrit, suivi de *deliberacione*, cancellé. (16) Suivent, cancellés, quelques mots illisibles, peut-être *et in spiritu*. (17) Suit, cancellé, *i*.

3

1455, le 8 janvier, Candie

Archivio di Stato di Venezia, Notai di Candia, notaio Nicolo Gradenico, busta 106, vac. 10, f. 277^r

Cum ad presens detineatur a Theucris pro sclavo Nicolaus Avonal quondam ser Thome, gener mei infrascripti Petri, qui captus fuit per Theucros in captivitate Constantinopolis, et ego, infrascriptus Petrus, requisiverim te, infrascriptum ser Hemanuelem, de providendo ut dictus Nicolaus liberetur et extrahetur de manibus Infidelium et tu, dicte ser Hemanueli, promisseris michi, infrascripto Petro, de faciendo totum ut dictus Nicolaus liberetur et extrahetur de

manibus dictorum Theucrorum, qui reperitur esse in Focha Nove stu Traghanioti, et requisiveris hoc instrumentum cautionis et asecurationis tue, quod iustum est, quapropter manifestum facio ego, Petrus Pisan habitator burgi Candide cum meis heredibus tibi, ser Hemanueli Theologiti, habitatori burgi Candide, ad hec presenti et contento et tuis heredibus, quia contentus sum quod si tenebas viam et modum quod dictus Nicolaus liberabitur de manibus dictorum Theucrorum non dando aliquid pro redemptione ipsius, tunc promito tibi dare ducatos auri XXX., si vero hoc facere non poteris sed tibi erit necessarium ipsum redimendi de manibus dictorum Theucrorum, tunc promito tibi dare id quod dabis pro redemptione dicti Nicolai ab eis et ducatos.X. promito tibi dare pro premio tui laboris, quos denarios promito tibi dare infra dies XV postquam conduxeris dictum Nicolaum in hac terra, declarando quod omne periculum tam mortis quam omne aliud periculum occurente in personam dicti Nicolai a die sue redemptionis in antea inteligatur esse super me dictum Petrum, quia concluximus inter nos quod a die quo dictus Nicolaus liberabitur vel redimetur tunc ab die in antea ego tenear tibi respondere tam de ducatis XXX. quam de ducatis X. prout procedet negotium sine aliquo periculo.

4

a) Les revenus fiscaux de Tarḫāniyāt et de ses environs en 1531.
Istanbul, Archives de la Présidence du Conseil, TD 166.

p. 314 :

Ḥāṣıl ber ḫāṣṣhā-i pādišāh ʻālempenāh

Niyābet-i[161] *nefs-i Tarḫāniyāt ve meyḫāne ve resm-i dönüm*[162] *ve ispenč-i*[163] *kefere ve ʻöšr-i qovan-ı šehr-i Tarḫāniyāt : 18200.*

Ḫarāǧ-ı[164] *baġāt-ı Tarḫaniyāt : 12430.*

Qapān-ı[165] *Tarḫāniyāt : 7500.*

161 Le *niyābet* désigne un ensemble de taxes qui revenaient au *nā'ib*, en d'autres mots au représentant du souverain. C'était en général le *sanǧaq beg*, c'est-à-dire le gouverneur d'un district. Dans notre cas, il revient aux domaines du sultan.

162 Le *dönüm* est une mesure de surface utilisée surtout pour mesurer les vignes ou autres petites surfaces. Il est défini par un rectangle dont les côtés mesurent quarante *aršın* (l'*aršın* étant la distance séparant les extrémités des deux bras étendus). Il existe cependant des *dönüm* plus grands ou plus petits selon les régions : M. Z. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Dictionnaire des expressions et termes techniques ottomans), I, Istanbul, 1993, p. 476.

163 L'*ispenče* est un impôt frappant les mécréants, indépendamment de la capitation. À l'origine, il n'était perçu que dans la partie européenne de l'État ottoman, plus tard il fut perçu aussi en Anatolie.

164 Le terme *ḫarāǧ* ne désigne pas seulement la capitation, on dit alors *baš ḫarāǧ*, mais aussi l'impôt frappant certaines cultures, surtout la vigne.

165 *Qapān* est une grande balance à deux bras : G. Doerfer, *Türkische und mongo-*

İḥtisāb-ı[166] *nefs-i Tarḫāniyāt ve qanṭār*[167] *ve 'ayār-ı*[168] *vilāyet-i Tarḫāniyāt ve bazār-i siyāh*[169] *: 23667.*

Muqāṭa'a-i šem'ḫāne ve bozaḫāne-i[170] *Tarḫāniyāt fī sene : 567.*

Muqāṭa'a-i bašḫāne-i[171] *Tarḫāniyāt : 10017.*

Muqāṭa'a-i ser'asesān-i[172] *nefs-i Tarḫāniyāt : 5400.*

Muqāṭa'a-i deštvānī-i[173] *Menemen : 5677.*

Muqāṭa'a-i iḥżār-ı maḥkeme-i Tarḫāniyāt : 2500.

Ğizye-i ẕimmiyān-i[174] *nefs-i meẕkūr : 4668.*

Yekūn

šehr : 1 ; maḥallāt : 23 ; imām : 14 ; müeẕẕīn : 7 ; müderris : 1 ; ḫāne : 462 ; müğerred : 209 ; sipāhī : 1 ; sipāhizāde : 2 ; ehl-i bazār : 10 ; bevvābdār : 2 ; pīr-i fānī : 12 ; ā'mā : 3 ; ma'lūl : 1 ; divāne : 1.

ẕimmiyān – ḫāne : 42 ; müğerred : 1

ḥāṣıl : 90625 [aqče][175].

p. 315 :

Niyābet-i divān-i Tarḫāniyāt der taṣarruf-i mīrlivā, ve bād-i havā-i nıṣf timar-hā-i sipāhiyān-i nāḥiye-i mezbūre : 11000 [aqče].

lische Elemente im Neupersischen, III, Wiesbaden, 1967, p. 416, nº 1424. Le mot désigne aussi le bâtiment dans lequel se trouve la balance.

[166] *İḥtisāb* désigne un ensemble d'impôts frappant les transactions sur un marché.

[167] *Qanṭār* ou *qınṭār* désignait chez les Seldjoukides et chez les Ottomans un poids de 56,443 kg : W. HINZ, *Islamische Masse und Gewichte umgerechnet ins metrische System*, Leyde-Cologne, 1979, p. 27.

[168] L'explication du terme *'ayār* se trouve dans le registre TD 387, publié : *387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri (937/1530)* (Le registre de comptes de la province de Karaman et de Rûm portant le nº 387), Ankara, 1997, II, fac-similé, p. 781 : *ve livā-i mezbūrede reāyānın isti'māl olunan kilenüñ ve aršun šehirden 'ayārı alınub isti'māl olunur* (on cherchait en ville les modèles légaux de mesure, du *kile* et de l'*aršın*, mesures qu'utilisaient les raïas, et on s'en servait).

[169] Cet impôt perçu sur les marchés lors de la vente de marchandises figure dans les textes sous plusieurs dénominations, à savoir *tamġa-i siyāh, bāğ-ı siyāh*.

[170] Le *boza* est une boisson à base de millet fermenté.

[171] Les têtes de moutons étaient rôties et vendues séparément de la carcasse.

[172] Dans les villes, des gardiens, dirigés par un chef, circulaient surtout pendant la nuit pour protéger les biens des citadins et les marchandises entreposées dans les dépôts. Evliyā Čelebi mentionne ceux de la ville de Menemen, c'est-à-dire de Tarḫāniyāt : *Evliya Çelebi Seyahatnamesi* (Le récit des voyages d'Evliyā Čelebi), t.IX, Istanbul, 1935, p. 186.

[173] La forme courante est *deštbānī*.

[174] On appelait *ẕimmī* les non-musulmans établis en permanence dans l'État ottoman et qui jouissaient de ce fait de la protection de l'État.

[175] L'addition des chiffres donne 90 626.

Traduction :

Revenus fiscaux des domaines du souverain, refuge du monde

Niyābet de la ville de Tarḫāniyāt, le revenu provenant de la buvette, le droit perçu sur des terres, calculé par *dönüm*, l'*ispenč[e]* perçu des mécréants, la dîme sur les ruches de la ville de Tarḫāniyāt : 18400 [*aqče*].

Imposition (*ḫarāğ*) frappant les vignes de Tarḫāniyāt : 14430 [*aqče*].

[Imposition frappant] la balance dite *qapan* : 7500 [*aqče*].

Imposition frappant les transactions commerciales de la ville de Tarḫāniyāt, [le droit prélevé sur] la balance dite *qanṭār*, [sur] les modèles légaux de mesure, [sur] les marchandises vendues sur le marché] : 23667 [*aqče*].

Fermage de l'atelier de fabrication de cierges et de l'atelier fabriquant le *boza* situés à Tarḫāniyāt : 567 [*aqče*] par an.

Fermage de la boutique vendant des têtes [de moutons] située à Tarḫāniyāt : 10017 [*aqče*].

Fermage [de la fonction] de chef des surveillants de la ville de Tarḫāniyāt : 5400 [*aqče*].

Fermage des amendes provenant de l'endommagement des cultures par les animaux à Menemen : 5677 [*aqče*].

Fermage de la fonction relative à la présentation des justiciables devant le tribunal de Tarḫāniyāt : 2500 [*aqče*].

La capitation des *ẕimmī* de la ville susdite : 4668 [*aqče*].

Total :

Ville : 1 ; quartiers : 23 ; imams : 14 ; muezzins : 7 ; professeur : 1 ; foyers : 462 ; célibataires : 209 ; sipahi : 1 ; fils de sipahi : 2 ; marchands : 10 ; gardiens de porte : 2 ; vieux décrépits : 12 ; aveugles : 3 ; infirme : 1 ; fou : 1.

mécréants – foyers : 42 ; célibataire : 1.

Revenu : 90625 [*aqče*].

Le *mīrlivā (sanğaqbey)* dispose des redevances de la catégorie du *niyābet* de la section administrative de Tarḫāniyāt, et de la moitié des redevances de la catégorie des *bād-i havā*, des timars des sipahis de la circonscription susdite.

b) Le quartier des non-musulmans de Tarḫāniyāt en 1531[176]

TD 165.

[176] Étant donné que le texte qui suit consiste en une liste de noms propres, nous n'avons pas jugé à propos d'en donner une traduction. Les quelques mots d'ottoman qui la rendent intelligible sont les suivants : fils de (*veled-i o*), frère de (*birāder-i o*) ; autre frère (*birāder-i diger*). Le recenseur note en effet d'abord le prénom du contribuable, puis il ajoute les éléments permettant de le distinguer d'autres personnes portant le même nom.

p. 101 :

Ẕimmiyān-i nefs-i Menemen (Les protégés de l'État ottoman dans la ville de Menemen).

1.- a. Qosta veled-i Turalı ; b. Bazarlu veled-i o ; c. Arhond. veled-i Qosta ; d. Niqola birāder-i o ; e. Ipsila birāder-i-o ; f. Todor birāder-i diger ; g.Ṭoryākī (?) veled-i Filomati.

2.- a. Yorgi birāder-i o ; b. Sevasto veled-i Ṭoryākī ; c. Duqa birāder-i o ; d. Doryo veled-i Yorgi ; e. Dimitri veled-i Istavri ; f. Asani birāder ; g. Yani veled-i Seferī.

3.- a. Sidro, Seferī ; b. Qosta veled-i papas ; c. Manol birāder-i o ; d. Hursoveri ? (Ḫrisoveri ?) birāder-i o ; e. Yani birāder-i diger ; f. Mitroḫorti (?) birāder-i o ; g. Adragor veled-i Manumah.

4.- a. Manumah veled-i Qosta ; b. Miḫāl, Seferī ; c. Qosta birader-i Miḫal, Seferī ; d. Ṭurmuš veled-i Yani ; e. Qordilo (?) veled-i Niqola ; f. Niqola veled-i Qordilo (?) ; g. Kl… veled-i Istamad.

5.- a. Yorgi veled-i Ipsila ; b. Qosta veled-i Yorgi ; c. Bazarlu veled-i Qosta ; d. Yorgi Isqolora ; e. Yani veled-i Miḫal ; f. Miḫal veled-i Sidro ; g. Yorgi, Eğriboz.

6.- a. Asan (?), Seferi ; b. Niqola, Seferī ; c. Yani Ağrıboz, Mastori [maître] ; d. Sidro, Seferī ; e. Miḫal, Seferī ; f. Vaṣil, Seferī ; g. Yani, Seferī.

p. 102 :

7.- a. Yorgi, Seferī ; b. Yorgi…., Seferī ; c. Yorgi qaloyor [moine], *Seferī ḫāne* [foyers]*: 42 ; müğerred* [célibataire]*: 1.*

c) Règlement concernant le droit de balance à Tarḫāniyāt en 1531

TD 165, p.102 (pour la datation, cf. *supra*, p. 53-54)

Tarḫāniyāt qāḍılığında qurāda olan qurı yemišde anbārında ṭurduġı yerden bāzāra gelmeden qantār ṭavarıdır deyü qanṭārlayub qanṭār resmin alurlar imiš. Qanṭār resmi bāzāra maḫṣūṣ olub qurāda anıñ gibi nesneden almaq bid'at olduġı sebebden qıdvet el-'ulemā el-mutebaḫḫirīn Mevlānā Vildān hazretleri pāye-i serīr-i a'lāya 'arẓ edüb, anlar dāḫī kemāl-i 'add altından ref' buyurub emr-i hūmāyūn ile defter-i sulṭānīye qayd olındı ; sene es̱nā ve tis'ūn ve semānmi'a tarīḫiyle muqarrerdendir der defter-i qadīm. Ḥāliyan defter-i ğedīde

Dans bien des cas, noter que le lieu d'origine servait aussi à différencier les contribuables les uns des autres. On voit que de nombreuses personnes étaient issues de Seferi. Il s'agit selon toute vraisemblance de l'actuelle Seferihisar au sud d'Izmir, à quelques kilomètres de l'ancien site de Théos. Deux personnes sont originaires d'Egriboz, l'île d'Eubée, appelée aussi Négrepont. Les chiffres renvoient à chaque ligne, tandis que les lettres renvoient à la place qu'occupe chaque nom à l'intérieur de la ligne.

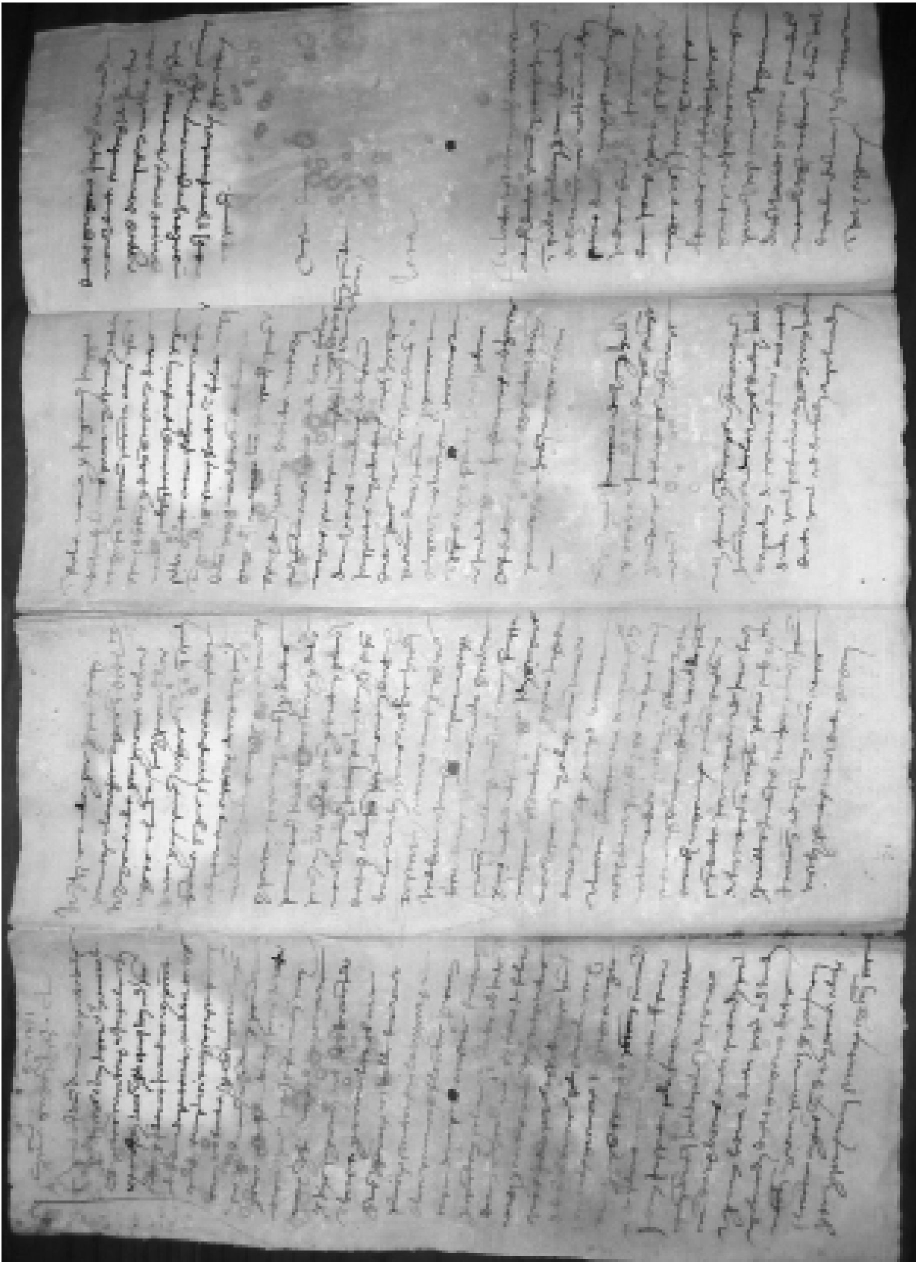
dāḫī qayd olındı. Taḥrīran fī evāsiṭ muḥarrem el-ḥarām sene tis'a ve 'išrīn ve tis'ami'a.

Traduction

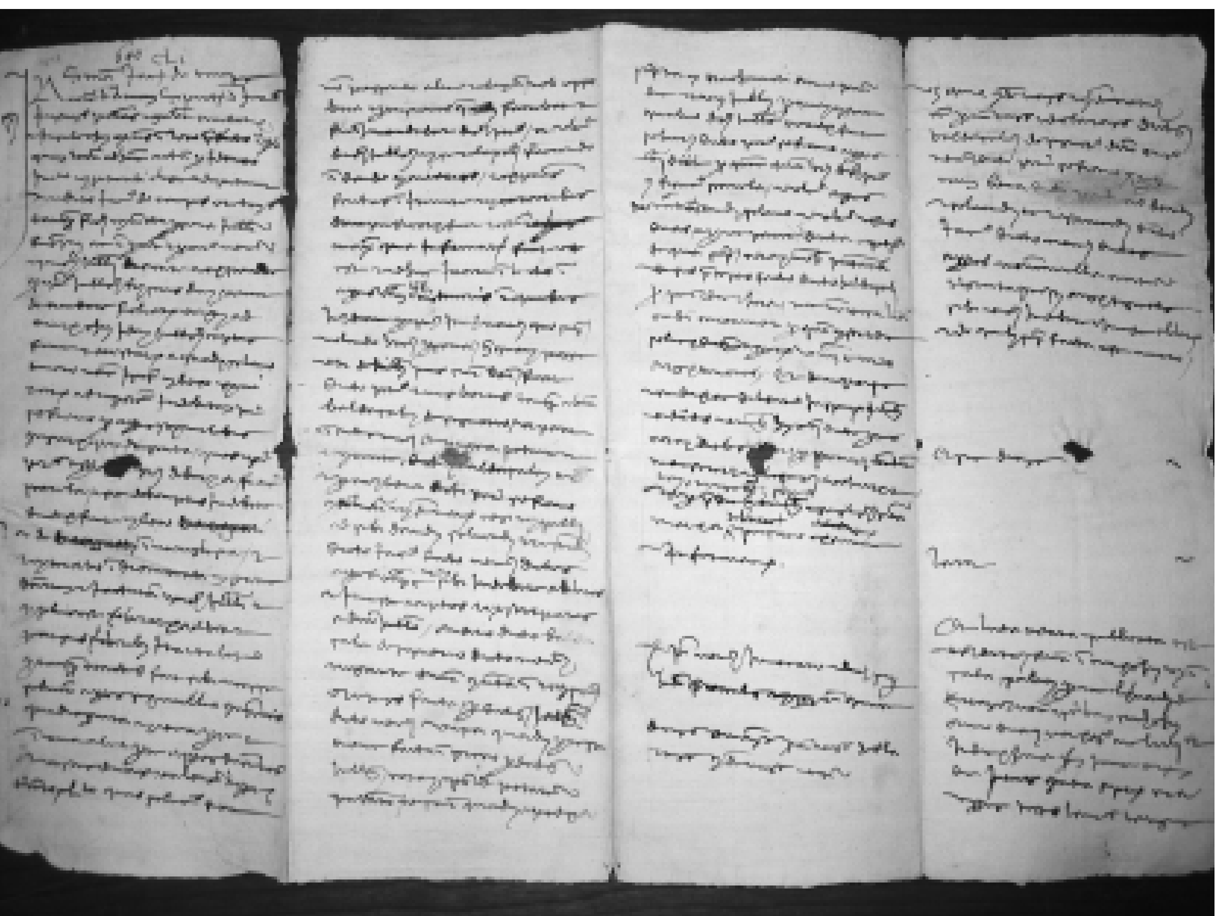
Dans la circonscription judiciaire de Tarḫāniyāt, à propos des fruits secs, on percevait un droit de pesage à l'entrepôt avant qu'ils n'arrivent au marché, sous prétexte que c'est une marchandise soumise au droit de pesage. Le droit de pesage est propre au marché, le percevoir dans des villages sur des marchandises de ce genre fait partie des innovations illicites. En raison de cela, son excellence Mevlānā Vildān[176], le modèle des savants à l'érudition aussi vaste que la mer, a soumis l'affaire au pied du trône élevé. [Le sultan], en vertu d'une estimation parfaite, a ordonné d'abolir [cette pratique]. Ceci a été inscrit dans le registre sultanal à la suite d'un ordre impérial et fait partie des [ordres] confirmés de l'année huit-cent-quatre-vingt-douze [28 déc. 1486 – 16 déc. 1487] dans le registre ancien. À présent il a été transcrit aussi dans le registre nouveau. Écrit dans le deuxième décade du mois de *muḫarrem*, le sacré, de l'année neuf-cent-vingt-neuf [30 nov.-9 déc. 1522][177].

[176] La Porte confia à ce personnage des enquêtes dans de nombreuses régions de l'État, en particulier pour se prononcer sur des pratiques illicites dans le domaine de la fiscalité. Signalé comme cadi d'Istanbul en 1485/1486, il fut chargé aussi d'une enquête en Bosnie avant le recensement de 1489 : N. BELDICEANU, I. BELDICEANU-STEINHERR, « Recherche sur la province de Qaraman au XVIe siècle, (hors série de la revue) *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Leyde, 1968, p. 6 et n. 3 et 4.

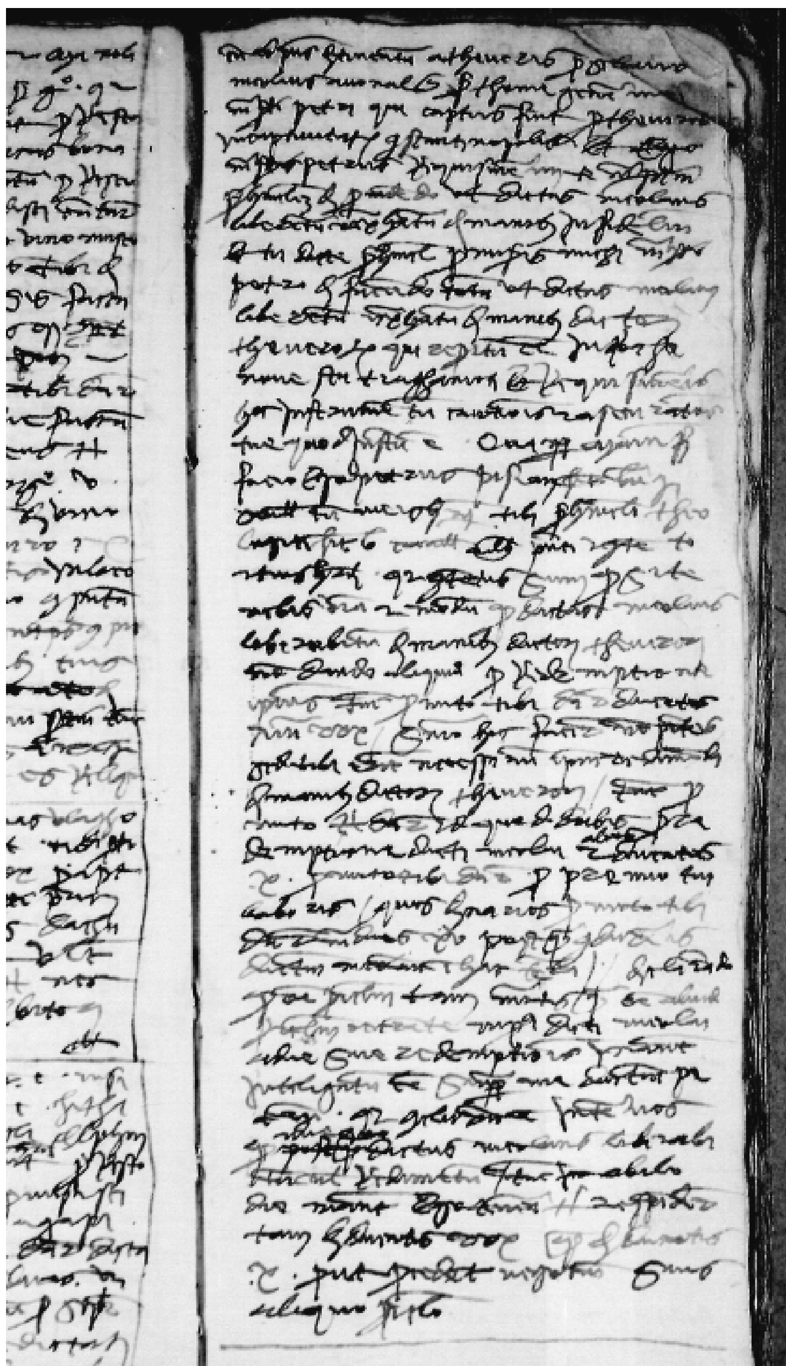
[177] Il faut comprendre que l'ordre sultanien fut émis avant 892 (1486/87), date à laquelle cet ordre fut incorporé dans le registre de recensement de cette année-là, registre qualifié ici d'ancien (sur ce recensement de 1486/87, subsiste le registre concernant la province de Ḫüdāvendigār : cf. I. BELDICEANU-STEINHERR, M.-M. LEFEBVRE, « Brousse et ses habitants en 1487 », *Turcica* 31, 1999, p. 313-373, en part. p. 314, et p. 344, n. 98). Il fut également transcrit dans le « registre nouveau », en novembre-décembre 1522, ce registre nouveau étant le registre précédent de la région, ordonné par Soliman le Magnifique, arrivé au pouvoir en 1520.



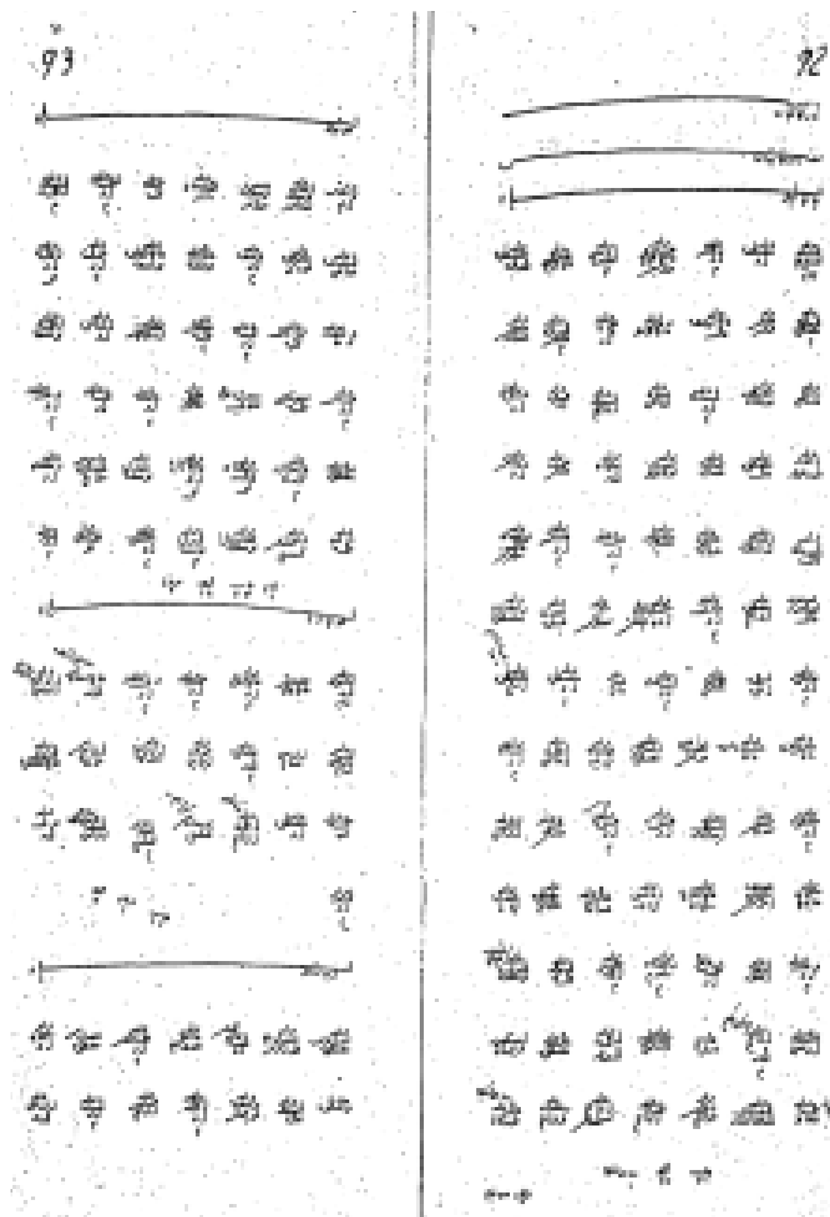
Document 1



Document 2



Document 3



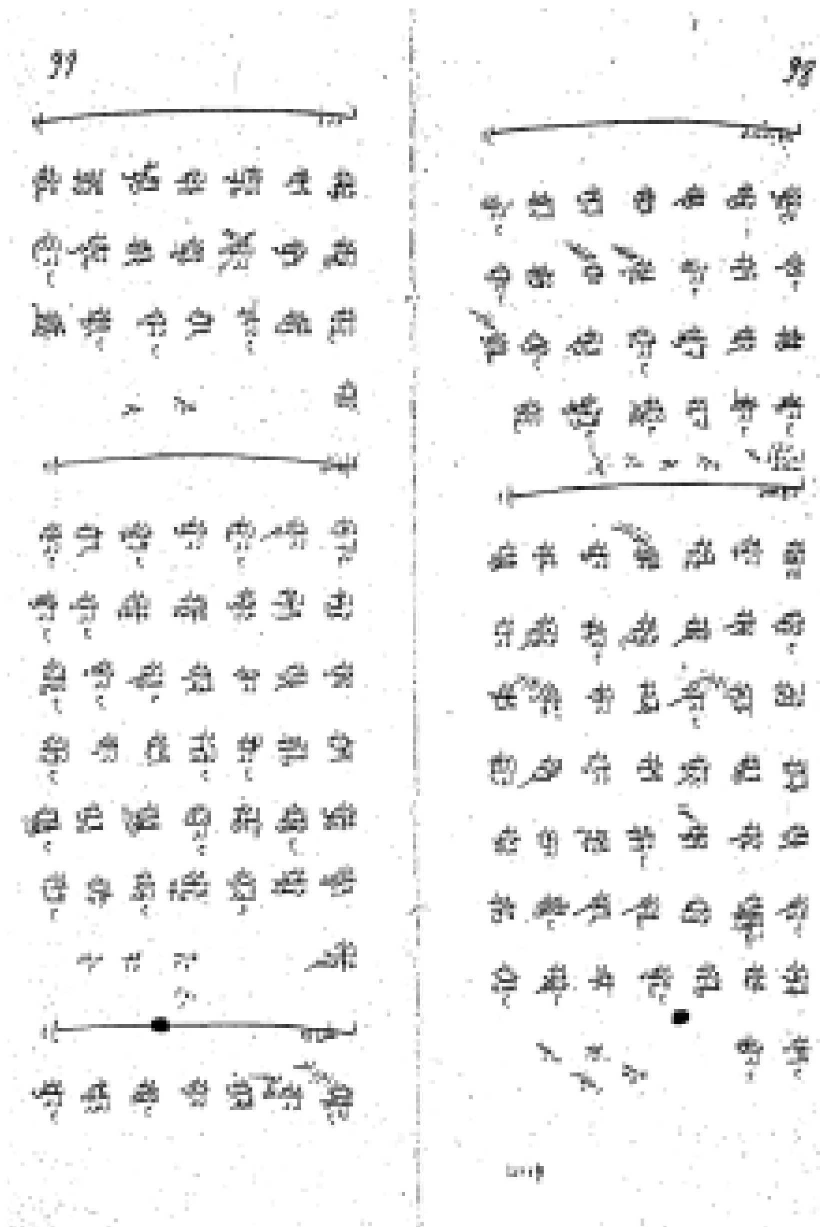
Document 4 (b et c)
TD 165



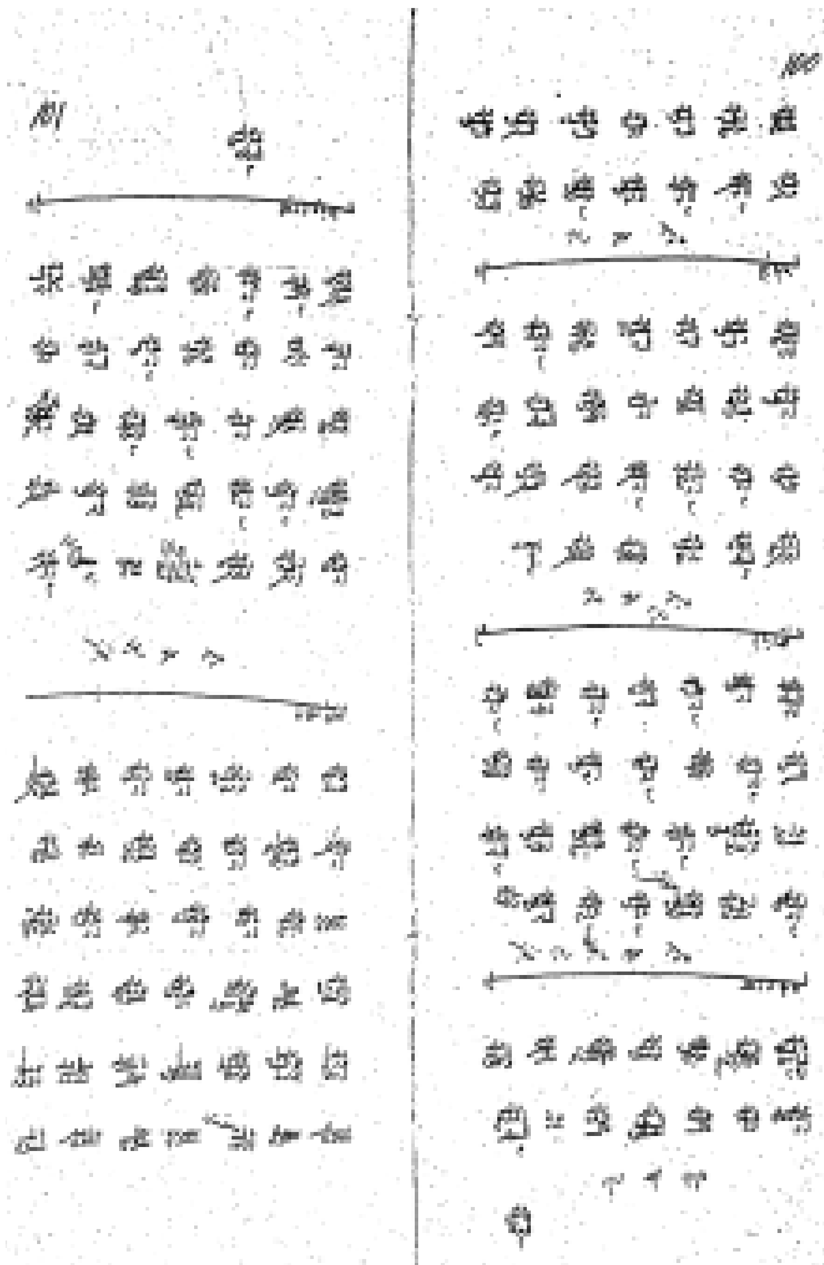
Document 4 (b et c)
TD 165



Document 4 (b et c)
TD 165



Document 4 (b et c)
TD 165

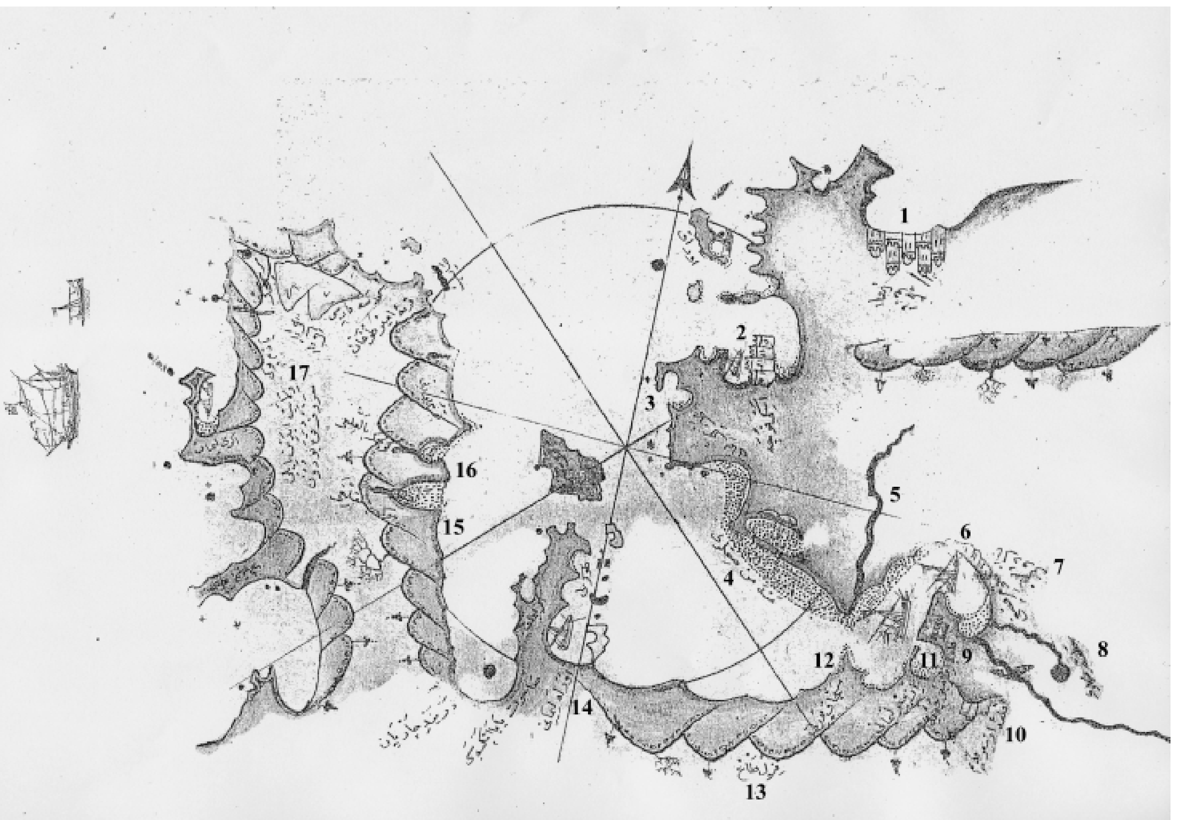


Document 4 (b et c)
TD 165



Document 4 (b et c)
TD 165

1. Yeñi Foča
   Phocée la Nouvelle
2. Eski Foča
   Phocée la Vieille
3. Keklik Limanı
   Le port de la Perdrix
4. Menemen Siġları
   Les eaux basses de Menemen
5. - - -
   La rivière Gediz
6. Qum Qısıġı
   L'Étranglement ensablé
7. Naldöken [depesi]
   La colline de Naldöken
8. Ḥalqa Pıñarı
   La source de l'Anneau
9. Qal'e-i Izmir-i Ğedīd
   La forteresse de Smyrne la Nouvelle
10. Qal'e-i Izmir-i Qadīm
   La forteresse de Smyrne la Vieille
11. Izmir Limanı
   Le port de Smyrne
12. Sanğaq Burnı
   Le promontoire de Sanğaq
13. Qızıl Ṭaġ
   La Montagne rouge
14. Urla Limanı
   Le port d'Urla
15. Büyük Balıqlaġı
   La Grande Pêcherie
16. Küčük Balıqlaġı
   La Petite Pêcherie
17. Vilāyet-i Aydın Eli
   Le pays d'Aydın Eli
   Ma'rūf Qara Burun
   Le bien connu Promontoire noir



Carte 1. Le golfe de Smyrne d'après Pīrī Re'is

Pīrī Reis, *Kitabı Bahriye*, Istanbul, 1935, p. 159 (Istanbul, ms. Ayasofya 2612). On trouvera cette carte éditée en fac-similé d'après le ms. Suppl. turc 956 de la Bibliothèque Nationale de Paris, (fol.84) chez P. Lemerle, *L'Émirat d'Aydın. Byzance et l'Occident*, Paris, 1957, pl. I. Nous avons préféré le ms. Ayasofya du fait qu'il représente d'une façon plus nette l'ensablement du golfe de Menemen. La légende ne relève qu'un choix de toponymes transcrits en caractères latins et traduits en français.



Carte 2 : R. CHANDLER, *Travels in Asia Minor,* Oxford, 1775.
(Bibliothèque centrale du Museum national d'histoire naturelle)

Irène Beldiceanu-Steinherr, Thierry Ganchou, *Tarḫāniyāt/Menemen, de Byzance à l'Empire ottoman*

Deux documents en latin du milieu du XV[e] siècle mentionnant une ville en Asie Mineure de l'Ouest, inconnue par ailleurs dans les sources occidentales, sont à l'origine de l'article. Il est divisé en deux parties. Dans la première, on traite le sujet du point de vue de la géographie historique. C'est à travers la documentation ottomane, essentiellement des registres de recensement, que l'on connaît la ville, dont le nom est transcrit en ottoman sous la forme Tarḫāniyāt. On l'appelait aussi Menemen, nom qu'elle porte encore aujourd'hui. L'article exploite d'abord la documentation ottomane, très détaillée, puis la documentation byzantine à la recherche du toponyme, puisqu'il paraît à première vue évident qu'il faille imputer sa fondation à la famille aristocratique des Tarchanéiôtai, recherche qui s'est avérée infructueuse. En fait, si la famille est attestée dans la région à partir de l'empire de Nicée, en revanche on ne trouve aucune trace de la ville dans les sources byzantines, ce qui implique son émergence à l'époque post-byzantine.

La deuxième partie est consacrée à un litige entre des marchands génois de Chio et un Grec nommé Pétros Sophianos, habitant de Phocée la Vieille et citoyen génois. L'appel à la juridiction ottomane par Pétros Sophianos pour rentrer dans ses fonds, suivi de l'extorsion d'argent et de la confiscation de marchandises de la part des agents de la Porte, donne une dimension politique à une simple affaire de dettes.

Irène Beldiceanu-Steinherr, Thierry Ganchou, *Tarḫāniyāt /Menemen. From Byzance to the Ottoman Empire*

This article concerns two Latin documents dating from the middle of the 15[th] century, mentioning a western Minor Asian town never mentioned elsewhere in western sources. It consists of two different parts : The first part deals with the historical geography of the place. The town is known through ottoman documentation, mostly through census registers. In Ottoman, its name is transcribed under the form Tarḫāniyāt. It was also called Menemen, the name being still in use to-day. To start with, our article investigates the very detailed Ottoman documentation, then the Byzantine documentation, searching for the toponym, as it seems obvious at first sight that its foundation should be attributed to the aristocratic family Tarchanéiôtai ; this research proved unsuccessful. In fact, if the family is attested in the region since the Nicaea Empire, there is no trace however of the town in the Byzantine sources, which implies its emergence at the post Byzantine period.

The second part deals with a litigate between Genovese merchants from Chios and a Greek one named Petros Sophianos, living in Ancient-Phocaea and Genovese citizen. The appeal to the Ottoman jurisdiction by Petros Sophianos to get his money back, followed by money extortion and confiscation of the goods by agents of the Porte, gives a political dimension to a simple matter of debts.

LES PATMIOTES, CONTRIBUABLES OTTOMANS (XVe-XVIIe siècles)

Le fonds ottoman des archives du monastère de Saint-Jean à Patmos, dont Mme Elizabeth Zachariadou, MM. Michael Ursinus, Gilles Veinstein et moi-même préparons le catalogue, conserve plusieurs milliers de documents dont beaucoup – comme il était prévisible – concernent des questions fiscales. Il s'agit de firmans et renouvellements de firmans, de lettres (*mektûb*) de *ḳapûdân paşa*, de *ḥüccet* de cadis (en particulier celui de Cos), mais aussi d'un corpus exceptionnel de reçus attestant le paiement de leurs taxes par les Patmiotes. Malgré ses lacunes, cette collection d'attestations (émises par des personnalités très diverses en fonction des modalités du versement) permet de suivre en détail l'évolution de la fiscalité de l'île. C'est sur ce riche corpus qu'est fondé le présent article.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient de rappeler que le monastère de Saint-Jean, outre ce qu'il possédait dans l'île même de Patmos, avait dans divers lieux des annexes (*metoichia*), au titre desquelles il était imposé indépendamment du statut fiscal de Patmos. Il s'agit d'ailleurs là d'un phénomène normal, qu'on a constaté pour les monastères des Météores ou du Mont-Athos[1]. Il ne sera pas question ici de la

Nicolas VATIN est directeur d'études à l'EPHE (IVe section), directeur de recherche au CNRS, Études turques et ottomanes (UMR 8032), EHESS, 54 bd Raspail, 75006 — Paris. e-mail : nvatin@ehess.fr

[1] Cf. Elizabeth ZACHARIADOU, « Ottoman documents from archives of Dionysiou (Mount Athos) 1495-1502 », in *Südost-Forsschungen* XXX (1971), p. 1-36 (p. 21) ; Heath LOWRY, « A note on the population and status of the Athonite monasteries under Ottoman rule (ca 1520) », in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 73

fiscalité de ces *metoichia*, d'abord parce que nous n'avons pas à ce jour entièrement dépouillé la documentation sur ces possessions extérieures du couvent, ensuite et surtout parce que je souhaite traiter ici de la seule île de Patmos, avec ses particularités statutaires et sociales au sein de l'Empire ottoman. Je me bornerai donc à indiquer que, pour ces territoires extérieurs à Patmos même, les moines payaient des taxes précisément définies, quitte (à un moment ou un autre) à obtenir de les verser forfaitairement. La situation était différente en ce qui concerne Patmos même, en raison du processus d'intégration de l'île dans l'Empire ottoman. En effet, contrairement à ces autres îles, Patmos ne fut pas conquise par les armes.

C'est donc en partant des origines obscures de l'imposition des Patmiotes que je tenterai de déterminer qui à Patmos était (du point de vue de la Porte) assujetti à l'impôt, quelle était la nature de cet impôt, comment il était payé, et quel en était le montant.

*

Tout pourrait avoir commencé au lendemain de la conquête de Constantinople par Meḥmed II. On connaît en effet par les travaux de Mme Zachariadou l'existence d'un ordre de Meḥmed II enjoignant à Matthaios, qui détient l'impôt (*ḳıst*, littéralement « échéance ») du « village » (*köy*) de Patmos pour l'année commençant le 1er août 1453, de remettre 40 pièces d'or à 'Alî, *ḳul* du sultan et porteur de l'ordre[2]. La mention d'une échéance au 1er août a amené Mme Zachariadou à faire un rapprochement très convaincant : c'est en effet à la même date que s'étaient engagés à verser tribut plusieurs souverains venus prêter hommage au sultan qui s'était depuis peu emparé de Constantinople. Quoique ni Doukas ni Critobule ne mentionnent l'hégoumène du monastère de Patmos – qui s'appelait bien Matthieu –, elle conclut qu'il dut joindre un ambassadeur aux représentants de Serbie, de Morée, de Mytilène, d'Imbros, de Limnos, de Thasos, qui furent reçus à Andrinople en juillet 1453. Ainsi, même s'il lui paraît vraisemblable que l'île avait été

(1981), p. 115-135 (p. 130) ; John C. ALEXANDER, « The Monasteries of the Meteora during the first two centuries of Ottoman rule », in *Jahrbuch des österreischichen Byzantinistik* II, Vienne, 1982, p. 95-103 (p. 98).

[2] APO Z-1, publié par Elizabeth ZACHARIADOU, « Συμβόλη στὴν ἱστόρια τους νοτιοανατολίκου Αἰγαίου (μὲ ἀμορφὴ τὰ πατμιακὰ φιρμάνια τῶν ἐτῶν 1454-1522) », in *Σύμμεικτα* I (1966), p. 184-230 (p. 208-210). Pour ce qui suit, cf. le commentaire de Mme Zachariadou, *ibid*., p. 195-198.

tributaire des Ottomans auparavant, la première référence incontestable est d'août 1453. En ce qui me concerne, je serais tenté d'être moins prudent. Un premier argument en ce sens, un peu paradoxal au premier abord, est que le document conservé dans les archives du monastère n'est pas un original, mais une copie certifiée conforme par le cadi de Cos datée (au dos, en grec) de 1637. On peut penser que, si l'on fit faire cette copie à une date si tardive, c'est qu'on n'avait pas connaissance de documents plus anciens et que l'on considérait que les relations financières avec le Trésor ottoman dataient de Meḥmed II. D'ailleurs, pourquoi ne pas admettre que la conquête de Constantinople amena les Patmiotes à se préoccuper de leur avenir, comme le faisaient de leur côté les seigneurs grecs ou latins des îles proches[3] ? Les opérations avaient montré que les Ottomans disposaient d'une flotte mal commandée, certes, mais assez puissante pour se lancer dans des démonstrations navales inquiétantes. Les événements des années suivantes allaient d'ailleurs le confirmer. Ainsi que le souligne Mme Zachariadou, le sultan s'adresse à l'hégoumène. Or la présence vraisemblable d'un représentant de celui-ci au milieu de ceux d'authentiques seigneurs locaux, reconnus pour tels par les autorités ottomanes, donne à entendre que celles-ci considéraient bel et bien l'hégoumène comme un petit souverain local. Ainsi, même si Patmos n'était pas un État comme un autre, il ne paraît pas excessif d'admettre que l'île fut d'abord, à partir de 1453, une sorte de minuscule puissance tributaire du sultan.

Dans ces conditions, il est compréhensible que le tribut ait été présenté par le sultan comme celui « du village de Patmos »[4]. Concrètement, cela signifie que c'est l'ensemble de la communauté qui était taxée, sans que la Porte se préoccupât de faire une distinction entre moines et laïcs[5]. En revanche, il y a débat sur la situation postérieure.

[3] Prudence fréquente de la part des communautés monastiques : cf. cette remarque de N. Oikonomides, qui note que la bienveillance ottomane à leur égard est sans doute à mettre en rapport avec la façon dont elles reconnaissaient la suzeraineté ottomane spontanément et au plus vite, voire avant la conquête effective : N. OIKONOMIDES, « Monastères et moines lors de la conquête ottomane », in *Südost-Foeschungen* XXXV (1976), p. 1-10 (p. 3).

[4] *Bâtnôs köyünüñ (…) ḳısṭı.*

[5] Sur ce point les différents auteurs ayant traité de cette question sont d'accord : cf. E. ZACHARIADOU, « Συμβόλη », *art. cit.* ; P. KARLIN-HAYTER, « Notes sur les archives de Patmos comme source pour la démographie et l'économie de l'île », in *Byzantinische Forschungen* V (1977), p. 189-215 (p. 195) ; Nicolas VATIN et Gilles VEINSTEIN, « Trois documents signés du *şehzâde* Muṣṭafâ b. Süleymân conservés au monastère de Patmos », in *Σύμμεικτα* XII (1998), p. 237-269 (p. 245 sqq.).

Les 40 florins du tribut de Patmos étaient très peu de chose à côté de ce qui était exigé des îles proches : 6 000 de Chio, 3 000 puis 4 000 de Lesbos, 2 325 de Limnos, 1 200 d'Imbros… Mme Karlin-Hayter estime que cette modestie peut s'expliquer (comme le suggère Mme Zachariadou) par le fait que le représentant envoyé par l'hégoumène sut convaincre le sultan de la pauvreté d'une petite île rocheuse et peu peuplée[6]. Selon elle, les moines « passaient sous silence les habitants laïcs (quel qu'ait pu être leur statut à cette date) », mais « quand les conquérants eurent le loisir de recenser leur conquête, ils révisèrent leur appréciation de Patmos et, partant, le tribut »[7]. Ainsi qu'on va le voir, les sommes exigées augmentèrent de façon non négligeable, et l'on peut donc la suivre sur ce point. Faut-il pour autant estimer que clercs et laïcs furent taxés séparément ? C'est l'hypothèse qu'émet Mme Karlin-Hayter, en se fondant sur une lettre de 1502 dans laquelle l'hégoumène parle d'un tribut de 500 ducats pesant à la fois sur le monastère et les insulaires. Elle compare cette somme, d'une part aux 220 pièces d'or payées par Patmos en 1557, et d'autre part aux 300 didrachmes que l'hégoumène se plaignait de devoir verser en 1608, et signale que les archives du monastère conservent des « registres d'imposition de la communauté de Patmos » à partir de 1609. Elle conclut donc : « Ces 300 didrachmes représentent la somme versée par le monastère seulement. Mais il n'y a pas de raison de croire qu'il s'agit là de la première imposition séparée des deux communautés : après 1609, aucun *katastichon* n'a été conservé jusqu'en 1667. Il me semble donc possible d'envisager que déjà en 1557 les deux communautés aient été taxées séparément[8]. » Gilles Veinstein et moi-même avons déjà eu l'occasion de souligner qu'il est difficile de se fier absolument au document de 1502, dont on n'a qu'une traduction latine et qui en tout cas visait à susciter la générosité des chrétiens[9]. D'ailleurs nous allons voir qu'avant 1539 les

[6] Considérant que le mot *ḳıst* « signifie “versement” dans le sens de versements partiels », E. Balta estime qu'il n'y a pas à s'interroger sur la faiblesse d'un versement qui ne devait concerner qu'un reliquat : cf. E. BALTA, « Recensements ottomans de Patmos (XV[e]-XVII[e] siècles) », in A. Temimi éd., *Mélanges Halil Sahillioğlu*, Zaghouan, 1997, p. 63-74 (p. 67). G. Veinstein et moi-même n'avons pas exclu qu'il puisse en effet s'agir d'une partie du tribut dû (« Trois documents », *art. cit.*, p. 245). Néanmoins, si l'on comprend simplement qu'il s'agit du tribut venant à échéance le 1[er] août (et l'on a vu que cette date était significative), il n'est pas impossible qu'il s'agisse bel et bien du montant total.

[7] P. KARLIN-HAYTER, *art. cit.*, p. 196 (et n. 12).

[8] *Ibid.*

[9] N. VATIN et G. VEINSTEIN, « Trois documents », *art. cit.*, p. 246.

Patmiotes payaient non pas 220, mais 110 pièces d'or. En revanche, il est vrai qu'on possède un reçu d'impôt daté de novembre 1608[10] qui confirme le chiffre de 333 *filûrî* et 40 aspres, mais il est accordé « aux *zimmî* de l'île de Patmos », formule qui ne saurait désigner les moines à l'exclusion du reste de la population. Ajoutons que la somme exigée des contribuables ayant augmenté entre 1557 et 1608, l'addition opérée par Mme Karlin-Hayter ne signifie pas grand-chose[11].

En fait, la rédaction même des reçus apporte une réponse à la question posée. Dans vingt-quatre de nos documents, sur une période allant de 1543 à 1660-61, c'est tout simplement l'île de Patmos qui est présentée comme étant contribuable[12]. Dans soixante-treize autres (pour une période allant de 1538 à 1664-65), il est question, de façon générale, de la « population » (*ehâlî*) de Patmos[13], de ses « mécréants » (*kefere*)[14], de ses *zimmî*[15], ou de ses *re'âyâ*[16], deux de ces termes étant d'ailleurs parfois employés conjointement. Il n'y a pas de raison de supposer que ces mots – et *a fortiori* la simple désignation de l'île – renvoient plus spécifiquement aux laïcs qu'aux moines (ou l'inverse). Du reste on verra que l'impôt pouvait être apporté par une délégation composée de moines et de laïcs. Ce dernier fait peut en effet donner à penser que les deux catégories contribuaient séparément au sein de leur communauté insulaire, mais il confirme aussi que, pour la Porte, l'ensemble de la population de l'île, quel que fût son statut, constituait une seule et même unité fiscale.

Il se pourrait que la situation ait évolué au début du troisième tiers du XVIIe siècle. En effet, des documents des années 1670 parlent de taxes dues par le monastère[17] ou par la « population se trouvant dans le monastère de l'île »[18]. Dès lors que les autorités ottomanes désignent spécifi-

[10] APO 13-27.

[11] Une hypothèse envisageable, mais invérifiable dans l'état actuel de nos connaissances, serait que les 500 ducats de la lettre de 1502 comprennent également des taxes concernant des biens et revenus du monastère en dehors de Patmos.

[12] APO 1b-25, 36a ; 2-8, 14, 16, 18, 19, 23, 25, 27, 19, 30, 34 ; 3-9 ; 13-1, 2, 16 ; 16-6, 7, 8, 9, 12, 16, 17, 20.

[13] APO 2-36, 39, 41, 42 ; 13-4 ; 14-15, 19, 24, 27, 28 ; 15-14, 15, 16, 17 ; 19-4.

[14] APO 1b-24, 28, 30, 34 ; 2-7, 11, 15 ; 3-22 ; 19-2, 17.

[15] APO 2-4, 5, 45 ; 3-12 ; 13-10, 11, 13, 14, 22, 23, 27, 29 ; 14-3, 7, 8, 11 ; 16-1, 2, 14 ; 20-84, 109

[16] APO 9-12 ; 13-11, 17, 20, 21 ; 14-25 ; 15-1, 2, 5, 6, 10, 12, 20, 22, 23, 24, 26, 28, 29, 31, 32, 33 ; 16-6, 10, 18, 19

[17] APO 16-24, 25, 28, 33, 34. Il y est question de *maķṭû'* ou de dîme, de taxes sur les terres *harâcî*.

[18] *Cezîre-i Bâṭnôz manastırında mevcûd olan ehâlîsi üzerlerinde edâsı lâzım olan 'öşr-i maķṭû'ları* (APO 16-27).

quement le monastère ou ses occupants, on peut supposer que les laïcs étaient imposés séparément. Du reste, alors qu'un extrait de registre daté de la décade du 14 au 23 juin 1591 parle en général du « revenu fiscal de l'île de Patmos[19] », un extrait daté d'octobre-novembre 1672 est explicitement consacré au seul monastère[20], alors que celui daté de la décade du 10 au 19 mars de la même année concerne la population « à l'exclusion du monastère[21] ». On est tenté de mettre en rapport ce changement avec la réforme fiscale appliquée dans nombre d'îles (sinon toutes ?) et l'introduction du *h̲arâc-ı arâżî* précisément vers 1670[22]. De fait, alors que le reçu d' Ebû Bekir, *keth̲üdâ* du *ḳapûdân paşa*, parle encore de la *cizye* de l'année 1079/1668-69 des mécréants de l'île de Patmos, sans faire apparemment de distinction entre moines et laïcs[23], à partir des taxes dues au titre de l'année 1671-72, pratiquement tous les reçus conservés dans notre corpus ne concernent que les moines[24]. Ce fait donne à penser que les reçus des laïcs pourraient n'avoir pas été systématiquement archivés au monastère, et en tout cas que les deux communautés étaient taxées séparément. Deux reçus des impôts au titre des années 1691-92 et 1692-93 nous confirment dans ce sentiment. Il y est question de la « part des moines du monastère sis dans l'île de Patmos sur le *h̲arâc-ı arâżî* dû par les *re'âyâ* de l'île en question »[25]. Près de soixante-dix ans plus tard, les «moines du monastère » sont redevables pour l'année 1759-60 d'une *cizye* de 95 *ḳuruş* ottomans, soit une somme très modeste, et l'on peut imaginer que la *cizye* perçue sur les laïcs rapportait des sommes très supérieures. Il est donc tentant de dater cette évolution de 1670 environ.

Pourtant, le registre de *z̲î-l-ḥicce* 1001 (août-septembre 1593)[26], qui dénombre la population de cinq quartiers de Patmos, ne donne aucun détail sur le monastère. On pourrait être tenté d'en déduire que le monas-

[19] *Cezîre-i Baṭnôs tâbi'-i ḳazâ-ı İstânköy der livâ-ı Rodôs maḥṣûl* (APO 17-1).

[20] APO 17-6.

[21] *Manâstırdan ġayrî* : APO 17-7.

[22] Sur ce point, cf. *infra*.

[23] *Cezîre-i Baṭnôs keferesinüñ biñ yetmiş ṭoḳuz senesi cizyelerine* (APO 19-17).

[24] Le premier de ces reçus parle de « l'impôt forfaitaire dont, selon l'ordre sacré et le registre, devait s'acquitter forfaitairement en cette année 1082 le monastère de Saint-Jean-le-Théologue sis dans l'île de Patmos » (APO 16-24).

[25] *Baṭnôz cezîresi re'âyâlarınuñ üzerlerine edâsı lâzım gelen h̲arâc-ı arâżîlerinden cezîre-i mezbûrda vâḳı' manastır ruhbânları ḥisseleri* (APO 20-119 et 120).

[26] Registre conservé aux archives du Başbakanlık (TT 640), analysé par E. BALTA, *art. cit.*, p. 69-71 et dont des extraits sont publiés dans Cevdet KÜÇÜK éd., *Ege Adalarının Egemenlik Devri Tarihçesi*, Ankara, Stratejik Araştırma ve Etüdler Milli Komitesi, 2001.

tère était déjà imposé séparément. On notera cependant que le forfait fiscal de 20 214 aspres qu'il indique avoir été précédemment exigé correspond aux indications d'un extrait de juin 1591, lequel parle sans plus de précision des « mécréants de l'île »[27] et les évalue à 310 foyers, et non 165 comme le registre de 1593. Il serait au demeurant dangereux d'en tirer argument pour conclure, par exemple, que le monastère abritait 86 moines dans les années 1590, car le montant global de 20 214 aspres est déjà mentionné comme le nouveau forfait par le *ḳapûdân paşa* en 1569[28], en sorte que l'extrait de 1591 pourrait être fondé sur un document vieux de plus de vingt ans[29]. Ajoutons que, si les moines étaient imposés séparément, on peut se demander pourquoi les archives du monastère conservent des reçus attestant le paiment de la taxe des laïcs et non celle des moines (sur lesquels le registre de 1593 ne comporte apparemment pas de passage). Enfin il faut préciser que les indications de montant sont largement théoriques, puisque nous verrons que, de 1569 à la fin des années 1610 pour le moins, c'est en fait toujours la même somme de 333 pièces d'or qui constitua l'impôt des Patmiotes. Ainsi, quelle que soit l'explication de l'absence de recensement des moines dans les registres, on peut estimer que jusqu'au début des années 1640 en tout cas, les reçus montrent que l'impôt des insulaires était perçu en bloc, en sorte que, concrètement, aucune différence réelle n'était faite entre moines et laïcs[30].

[27] APO 17-1 (*z̲ikr olan cezîre keferesi*).

[28] APO 2-13.

[29] C'est à partir de ce même registre de 1593 que fut copié l'extrait daté de 1659 conservé à Patmos (APO 17-3). C'est également sur le TT 640 qu'est fondé un extrait daté de 1631 (APO 17-2) qui concerne en fait l'île de Leros (cf. C. Küçük éd., *op. cit.*, p. 92), et non celle de Patmos. Soustrayant les 239 foyers de l'ancien registre cité par le TT 640 aux 351 foyers mentionnés par l'extrait daté de 1591 (APO 17-1), E. Balta (*art. cit.*, p. 71, n. 23) avait émis l'hypothèse de la présence de 112 moines vers cette date. Mais peut-on considérer que ce chiffre de 239 était valable en 1591 ? Elle se fondait d'autre part sur une différence de 10 000 aspres entre le forfait indiqué en 1591 (20 214 aspres) et ce qu'elle avait déchiffré sur le TT 640 (10 214), pour évaluer la taxe séparément due par les moines. Je n'ai pas moi-même eu accès au manuscrit, mais les extraits de ce même registre (parus dans C. Küçük éd., *op. cit.*, p. 93) comportent bien le chiffre de 20 214, de même que l'extrait daté de 1659 conservé à Patmos (APO 17-3). Il me semble donc probable qu'il faut plutôt admettre ce dernier montant, ce qui rendrait caduque la démonstration d'E. Balta.

[30] C'est moins clair par la suite : plusieurs années encore (au moins jusqu'en 1668-69), les reçus désignent les contribuables comme Patmiotes sans précision, mais les paiements cessant d'être assurés en une fois, il est difficile de savoir exactement à quoi correspondent ces versements. Un document destiné à l'hégoumène et aux moines atteste la remise de « 600 *ḳuruş* constituant le *h̲arâc* pour l'année 1074 / 1663-64 (APO 20-114 :

L'état actuel de nos connaissances[31] ne permet guère d'être plus précis, ni de déterminer quels arrangements avaient cours sur place entre moines et laïcs[32]. On a néanmoins le sentiment que la Porte, après n'avoir longtemps fait aucune différence entre les uns et les autres, du point de vue fiscal pour le moins, en vint par la suite (seconde moitié du XVIIe siècle ?) à distinguer les contribuables logeant au monastère et ceux qui habitaient la ville, mais probabement sans conséquences pratiques sensibles avant les années 1670.

*

Jusqu'à la seconde moitié du XVIIe siècle, quoi qu'il en soit, c'est donc bien la population dans son ensemble qui était imposée, mais sous quelle forme et à quel titre ? On a vu que, à l'origine, il devait s'agir d'un tribut. Les Patmiotes étaient donc, pour reprendre une terminologie ottomane, des *ẖarâc-güẕâr*, mais non des *ẕimmî* ou des *re'âyâ* au sens le plus étroit.

Dans notre corpus, c'est sur un document daté de 1520[33] qu'ils sont pour la première fois désignés comme *ẕimmî*. Ils avaient cependant dû passer insensiblement à ce statut dès le XVe siècle, puisqu'un ordre de septembre 1499[34] parle de leur *cizye* forfaitaire. Depuis cette date, et jusqu'en 1562, les documents mentionnent, indifféremment, la *cizye* ou le *ẖarâc*. Il se confirme donc bien que, Patmos étant passée du statut de petit pseudo-État tributaire à celui de territoire ottoman, les fonctionnaires des finances se servirent de la terminologie fiscale pour justifier

biñ yetmiş dört senesinüñ ẖarâcı altı yüz ġurûş). S'agit-il d'un paiement partiel, ou de la somme due par les seuls moines ? On se posera dès lors la même question à propos de ce reçu émis par 'Alî Ṭuraḳ Re'îs (APO 16-20), chargé par le *ḳapûdân paşa* de « la perception de la *cizye* des îles » (*adalar cizyesin taḥṣîl eylemek*), qui atteste avoir, au titre de l'année 1075 / 1664-65 « perçu et pris possession de 350 *ġurûş* des mains des moines de l'île nommée Patmos » : s'agit-il de l'impôt des seuls moines, ou d'un versement partiel assuré par eux au nom de toute la population de l'île ?

31 Pour la seconde moitié du XVIIe siècle et les périodes suivantes, les dépouillements de Michael Ursinus permettront, espérons-le, d'en savoir un peu plus.

32 Un reçu (APO 20-84) atteste ainsi le versement de 500 *ḳurûş* pour le *ẖarâc-ı arâẓî* dont étaient redevables « les *ẕimmî* de l'île de Patmos et de son monastère » (*Baṭnôs ve manâstırı ẕimmîleri üzerlerine iş-bu biñ ṭoḳsan ṭoḳuz senesine maḥsûb olmaḳ üzre edâları lâzım gelen ẖarâc-ı arâẓî*), formule qui donne à entendre à la fois que l'impôt était calculé séparément et qu'il avait été – cette année-là en tout cas – versé en bloc par les deux communautés.

33 *APO* 3-1.

34 APO Z-5.

administrativement le prélèvement opéré. Le caractère formel du procédé apparaît au fait que, de toute manière, ce prélèvement demeurait forfaitaire (*maḳṭû‘*), ce qui est précisé dans l'ordre de 1499[35] comme dans plusieurs reçus[36]. Du reste, ce sont des mots beaucoup moins précis qui sont employés par la suite : *kesim*, entre 1563 et 1567, concernant des versements en bloc[37], doit être considéré ici comme un calque turc de *maḳṭû‘*[38] ; *maḥṣûl*, qui sert systématiquement[39] à partir du moment où la somme est versée au *ḳapûdân paşa*, entre 1572 et 1593, a le sens particulièrement vague de « revenu ». C'est tout simplement *maḳṭû‘* qui est employé entre 1595 et 1603, et à nouveau en 1616-18[40].

Il est vrai qu'un extrait de registre de 1591 (fondé, on l'a vu, sur un document qui pourrait être plus ancien) et le registre de 1593 précisent que le revenu fiscal (*maḥṣûl*) de l'île a été jusqu'ici été versé sous la forme d'un forfait (*maḳṭû‘*) au titre de la *cizye*, de l'*ispence*, de la dîme sur les récoltes (*ḥubûbât*) et autres revenus fiscaux[41]. La mention de l'*ispence* apparaît sur un reçu de 1632 qui cite la *cizye* et l'*ispence* et autres taxes[42] ; d'autres (de 1634, 1635 et 1636) nomment la *cizye*, l'*ispence* et les dîmes[43]. Mais alors qu'en décembre 1659 un extrait du registre de 1593 en reprend la formulation (*cizye*, *ispence*, *ḥubûbât* et autres taxes[44]), un firman de 1660, quoique fondé sur le même registre (puisqu'il indique un montant équivalent), ne mentionne plus que la *cizye* et l'*ispence*[45]. Du reste, le *ḳapûdân paşa*, dans sa lettre de 1569 qui

35 APO Z-5.

36 En 1545, 1547, 1562, 1570, 1619 et 1621 : 1b-17 ; 2-4, 7, 15, 16 ; 3-12, 22 ; 14-27 ; 15-15. Un reçu rédigé à la Porte en 1557 (APO 1b 24) utilise le terme *taḥvîl*, qui devrait normalement désigner le transfert par un individu responsable d'un revenu fiscal. Peut-être est-ce bien le cas, puisque le reçu est remis au moine Yâsif qui avait amené la somme. Mais la formulation *Baṭnôs cezîresi keferesi taḥvîli* amène à se demander si, dans ce cas précis, le mot ne renvoie pas tout simplement à la somme forfaitairement due par les « mécréants de l'île de Patmos ».

37 APO 1b-28, 30, 34, 36a ; 2-11 ; 19-2.

38 C'est bien ainsi que le comprennent Paul LEMERLE et Paul WITTEK, « Recherches sur l'histoire et le statut des monastères athonites sous la domination turque », in *Archives du droit oriental* III (1948), p. 411-472 (p. 469).

39 Presque : il est question de *cizye maḳṭû‘* sur un reçu de 1570 (APO 2-16).

40 APO 13-1, 14, 16, 17 ; 14-15, 19, 24.

41 On retrouve la même formulation dans TT 640, p. 194 (C. Küçük éd., *op. cit.*, p. 93) et APO 17-1 : *cizye-i şer‘iyyeleri ve ispenceleri ve ḥubûbât ve sâ'ir maḥṣûlâtı muḳâbelesinde*.

42 APO 15-22.

43 APO 15-23, 24, 26, 29 (ce dernier ne mentionne pas l'*ispence*).

44 APO 17-3.

45 APO 11-9.

se réfère à l'original de l'extrait de 1591, se borne à mentionner le forfait dû, sans entrer dans des détails secondaires de son point de vue[46]. En fait, il doit toujours s'agir d'une rationalisation de principe, puisque de 1603 à 1614, de 1618 à 1624, enfin de 1635 à 1668, les documents parlent de *ẖarâc* ou de *cizye*. Du reste, dans les soixante-quatre cas où une note en grec donne au verso une indication à ce sujet, c'est toujours de *ẖarâc* qu'il est fait mention, quel que soit le mot employé par les officiels ottomans[47]. Un dernier exemple donne une bonne idée du flou terminologique qui régnait : à propos du même prélèvement au titre de l'année 1050/1640-1641, l'*aġa* des îles Meḥmed parle des *rüsûm* des *ẕimmî* de Patmos[48], alors qu'un extrait de registre concernant l'impôt payé par une série d'îles, dont Patmos, utilise la formule *cezîrelerüñ maḳṭû' aḳçesi*[49].

Deux extraits de registre d'avril et d'octobre-novembre 1672, ainsi qu'un firman d'avril 1672 se référant au recensement de l'île fourni dans le dernier registre (daté du 11 mai 1671)[50] mentionnent une nouveauté : un impôt foncier appelé *ẖarâc-ı arâżî*[51]. Nous sommes en effet à l'époque où, au lendemain de la conquête de la Crète et sous l'influence des Ḳâżîzâdeli, la Porte mit en œuvre dans ses îles – Patmos ne faisant donc pas exception – une réforme fiscale visant à revenir à une meilleure application de la *şerî'a*, et donc à une définition canonique du *ẖarâc*[52].

[46] APO 2-13 : *Baṭnôs cezîresi ber vech-i maḳṭû' bir yılda yigirmi biñ iki yüz on dört aḳçe üzre defter-i cedîdde maḥṣûl ḳayd olınub.*

[47] APO 1b-6, 17, 23, 24, 25, 27, 28, 30, 33, 36a ; 2-7, 8, 11, 12, 14, 15, 16, 18, 19, 23, 28, 29, 30, 31, 34, 39, 41 ; 3-15, 22, 29 ; 9-12 ; 13-4, 10, 13, 14, 16, 20, 21, 22, 23, 31 ; 14-11, 15, 24, 25, 27, 28 ; 15-1, 2, 5, 6, 12, 14, 20, 26, 28, 29, 31, 32 ; 16-1, 17, 20, 22 ; 17-1.

[48] *Cezîre-i Baṭnôz ẕimmîlerinüñ biñ elli senesine maḥsûb olmaḳ üzerlerine lâzım rüsûmları* (APO 16-1).

[49] Document publié par Elizabeth Zachariadou, « The sandjak of Naxos in 1641 », in Christa Fragner et Klaus Schwarz éds, *Festgabe an Joseph Matuz. Osmanistik-Turkologie-Diplomatik*, Berlin, Klaus Schwarz, 1992, p. 329-342.

[50] Cf. C. Küçük éd., *op. cit.*, p. 102-107 (*Ek* 51 et 52).

[51] Respectivement APO 17-7, 17-6 et 11-16. Cf. également la mention d'une « dîme sur les terrains *ẖarâcî* » dans deux reçus datés de 1683 (APO 16-33, 34) et deux reçus attestant le paiement de la part des moines du *ẖarâc-ı arâżî* au titre des années 1691-92 et 1692-93 (APO 20-119, 120).

[52] Sur ces questions, cf. Ömer Lütfî Barkan, « Caractère religieux et caractère séculier des institutions ottomanes », in Jean-Louis Bacqué-Grammont et Paul Dumont éds, *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire ottoman*, Louvain, Peeters, 1983, p. 11-58 (p. 19-22) ; Halil İnalcık, « Islamization of Ottoman laws on land and land taxes », in Christa Fragner et Klaus Schwarz éds, *Festgabe an Joseph Matuz*, *op. cit.*, p. 101-118 ; Benjamin Slot, *Archipelagus turbatus. Les Cyclades entre colonisation*

Au demeurant, si un *ḫarâc-ı ʻarâżî* vint apparemment s'ajouter alors à la *cizye*, les textes disent clairement que l'une et l'autre taxe demeuraient payables forfaitairement[53]. Calculés séparément, les deux impôts étaient-ils versés séparément ? Les documents ne sont pas parfaitement clairs à ce sujet[54], encore qu'on puisse penser que tel était le cas d'après les plaintes par lesquelles en 1677 et 1686 les Patmiotes reprochaient aux percepteurs d'exiger la *cizye* par tête (et non forfaitairement) sans parler du *ḫarâc-ı arâżî*[55]. Quoi qu'il en soit, concrètement les taxes perçues constituaient un revenu fiscal global qui comportait également diverses taxes dont la liste et le montant théorique sont fournis par les registres. Autrement dit, Patmos (moines et laïcs confondus jusqu'au milieu du XVIIe siècle ou un peu plus tard) payait *de facto* un impôt forfaitaire, issu du tribut originel, en sorte que sa définition juridique et sa composition importaient au total assez peu.

Les Patmiotes payaient-ils d'autres taxes ? Ils étaient exemptés « depuis la conquête »[56], de façon générale, des taxes « exceptionnelles » (*ʻavâriż*) et « coutumières » (*tekâlif-i ʻörfiyye*), et en particulier de celles correspondant aux services de rameurs (*kürekci*) ou de marins (*ʻalâtçı*). On le sait par un ordre du 9 juin 1578[57]. Lors de la préparation du registre au début du règne de Selîm II, les insulaires (ou les moines ?) produisirent « un ordre sacré attestant que depuis les temps anciens on

latine et occupation ottomane, Leyde-Istanbul, 1982, p. 212-213 ; Gilles Veinstein, « Le législateur ottoman face à l'insularité. L'enseignement des *Kânûnnâme* », in Nicolas Vatin et Gilles Veinstein éds, *Insularités ottomanes*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2004, p. 91-110 (p. 101 sqq.).

[53] Pour les moines : *manâstır-ı mezbûr râhiblerinüñ ʻamele ḳâdîr ru's cizyeleri ile ḫarâc-ı arażî müceddeden taḥrîr olınub meşrûḥ üzre maḳṭûʻ ḳayd olmaġın* (APO 17-6) ; pour les laïcs : *cizyelerinden ġayrî ḫarâc-ı arâżîlerin (…) ber vech-i maḳṭûʻ edâ eylemek üzre* (APO 17-7). Le firman d'avril 1672 est également clair (APO 11-16).

[54] Cf. note précédente.

[55] APO 11-24, 11-25. Renouvellement de firman le 24 avril 1688 à l'avènement de Süleymân II (APO 12-2).

[56] *Fetḥ-i ḫaḳanîden bérü*, formule mystérieuse, dans la mesure où l'île ne fut jamais prise par les armes : faut-il supposer qu'il était fait allusion à la conquête de Rhodes en 1522, ou à celle de Constantinople, dont nous avons vu qu'elle fut à l'origine historique de la taxation des Patmiotes ? Ou bien s'agit-il tout simplement d'une formule signifiant qu'il en allait ainsi depuis les origines de leurs relations avec le pouvoir ottoman ? Cette dernière hypothèse paraît parfaitement envisageable si l'on songe à nos conclusions concernant la définition de l'impôt qu'ils payaient.

[57] Le firman en question ne se trouve pas à Patmos, mais il est cité par un ordre de renouvellement émis par Meḥmed III le 18 juin 1595 (APO 1-5a) à l'occasion de son avènement, de même que par une lettre (*mektûb*) du *ḳapûdân paşa* Ḳılıç ʻAlî datée de 1578 par une note en grec au verso (APO 2-26).

n'impose aux gens de cette île ni *'avâriẓ*, ni *âlâtçı*, ni autres *tekâlif-i 'örfiyye* », et cette exemption fut confirmée[58]. C'est sans doute l'extrait de registre daté de 1591[59] qu'ils présentèrent lors du passage de la flotte, probablement vers 1618, pour faire respecter leurs exemptions : on s'était en conséquence assuré qu'aucun Patmiote n'apparaissait sur les rôles du [*'avâriẓ*] *h̲âne defteri*[60]. Quelques années plus tard, ils se tournaient à nouveau vers le *ḳapûdân paşa* pour qu'il rappelât au cadi de Cos la nécessité de faire respecter ces exemptions après en avoir vérifié la réalité[61]. On peut se demander si cette dernière clause n'était pas de pur style, les services du *ḳapûdân paşa* n'ayant pas de doute sur les faits eux-mêmes, mais protégeant les Patmiotes contre les menées des *emîn* et de la population de Cos, qui avaient cherché à plusieurs reprises auparavant à faire entrer Patmos dans la *muḳâṭa'a* de Cos[62].

On retiendra donc que, fondamentalement, les Patmiotes payaient un *maḳṭû'*. Financièrement, ce statut pouvait être selon les cas avantageux pour le fisc ou pour les contribuables, mais ces derniers semblent avoir été le plus souvent gagnants au XVIe siècle. Surtout, le système les mettait à l'abri des immixtions des agents du fisc ou des affermataires, puisqu'ils apportaient eux-mêmes leurs impôts aux autorités[63].

[58] D'après l'extrait daté de 1591 (APO 17-1).

[59] Nous n'avons pas trouvé dans les archives du couvent d'extrait du registre de 1593 antérieur à 1659 (APO 17-3). Mais de toute manière il n'y est pas question des exemptions.

[60] APO 20-57.

[61] APO 20-19, vers 1626-1630.

[62] Cf. APO 1b-28, 1b-34 et 1-18, de mai 1563, de la fin du règne de Soliman et de mai 1605. Les archives du monastère conservent une *fetvâ* rédigée par un certain Ebû-s-Su'ûd, qui semble avoir traité de cette question (APO 20-100). Il convient d'ajouter qu'à la fin du siècle, dans des documents de 1674 et 1688, nous voyons les Patmiotes faire valoir qu'ils s'acquittent des *'avârîẓ* et *tekâlif* dont ils sont redevables (APO 11-19, 12-4). Mais la signification concrète de cette protestation de civisme n'est pas certaine : n'avons-nous pas déjà rencontré la mention de l'*ispence* ou des *bâd-ı havâ* à propos de forfaits correspondant, pour d'autres documents, à la *cizye* ?

[63] Cf. Linda DARLING, *Revenue-Raising and Legitimacy. Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire, 1560-1660*, Leyde, Brill, 1996, p. 103 sqq. ; Halil İNALCIK, « Military and fiscal transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700 », in *Archivum Ottomanicum* VI (1980), p. 283-337 (p. 333-334). Sur la politique de la Porte, et ses hésitations concernant le maintien ou la suppression du régime du *maḳṭû'* et sur le point de vue des contribuables eux-mêmes, cf. N. VATIN et G. VEINSTEIN, « Trois documents », *art. cit.*, p. 243-244 ; Nicolas VATIN, « Iles grecques ? Iles ottomanes ? L'insertion des îles de l'Égée dans l'Empire ottoman à la fin du XVIe siècle, in N. Vatin et G. Veinstein éds, *Insularités ottomanes*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2004, p. 71-89 (p. 76-77). Signalons le cas de la communauté juive de Safed, dont les autorités envisagèrent de supprimer le régime d'imposition forfaitaire. On sait pourtant que celui-ci fut

Au demeurant, les obligations des Patmiotes ne se bornèrent pas toujours à cette somme forfaitaire. En premier lieu, le versement de celle-ci donnait également lieu au paiement d'une somme aux percepteurs[64] : avant 1539, sur 110 pièces d'or remises en présence du cadi d'Ayasoluk au cadi faisant office de *nâżır*, une pièce d'or à chacun, soit environ 2 % ; par la suite, sur la même somme, 500 aspres respectivement au cadi et à l'*emîn* de Cos, soit près de 15 %, ce qui provoquait sans surprise les protestations des Patmiotes[65]. Il ne s'agit pas à proprement parler de *ġulamiyye* et de *ma'âş*[66], puisque l'impôt était perçu forfaitairement et porté par les contribuables. Un siècle plus tard, en juillet 1636, le terme utilisé par le collecteur pour désigner la somme perçue en sus (toujours de 15 %) est *ẖarc*[67]. Assez curieusement, l'extrait de registre déjà cité pour l'impôt de l'année 1050 / 1640-41 parle de *ẖarâc-ı mu'tâde*, précisant qu'en dehors de celui-ci les *ketẖüdâ*, *defterdâr* ou autres ne pourraient prélever que le *maḳṭû'*. Or la comparaison du *tezkere* de Meḥmed Aġa (qui évalue la somme due annuellement par les Patmiotes à 2 300 *ḳurûş*) avec l'extrait de registre (qui la fixe à 2 000 *ḳurûş*) fait apparaître une différence de 15 %. Il est donc clair que, dans le présent contexte, *ẖarâc* est synonyme de *ẖarc*, ou que la présence du *elif* n'est qu'une faute d'orthographe[68]. Halil İnalcık définit la *ḳapı ẖarcı*

maintenu (cf. Daniel Goffman, « The *maḳṭû'* system and the Jewish community of sixteenth century Safed : a study of two documents from the Ottoman archives », in *Osmanlı Araştırmaları* III (1982), p. 81-90). On peut dès lors se demander qui, du fisc ou du contribuable, trouvait sont intérêt dans le *maḳṭû'*. Sur l'imposition forfaitaire de nombreux monastères et l'intérêt qu'ils y trouvaient, cf. John C. Alexander, « The monasteries of the Meteora during the first two centuries of Ottoman rule », in *Jahrbuch des österreischichen Byzantinistik* II (1982), p. 95-103 (p. 97-98) ; Elizabeth Zachariadou, « Ottoman documents from archives of Dionysiou (Mount-Athos) 1495-1520 », in *Südost-Forschungen* XXX (1971), p. 1-36.

64 Sur ce type d'imposition, cf. H. İnalcık, « Military and fiscal transformation », *art. cit.*, p. 318-322.

65 APO 20-91, 93 ; 1b-6.

66 Cf. Linda Darling, *op. cit.*, p. 108, 168.

67 APO 15-29.

68 *Ba'de-l-yevm ḥüsn-i rıżâ ile ketẖüdâ ve ẖazînedâr ve sâ'ir ẖarâc-ı mu'tâdesinden ġayrî otuz sekiz biñ ġurûş alınub min ba'd ziyâde ve noḳṣân üzere almayub* (E. Zachariadou, « The sancak of Naxos », *art. cit.*, p. 340). Mme Zachariadou s'est interrogée sur la nature des sommes perçues en sus de l'impôt. Elle s'est demandée si un rapport devait être fait avec les tissus dont nous verrons plus bas que les Patmiotes étaient également redevables. Mais ceux-ci revenaient au *ḳapûdân* lui-même et non à ses hommes. D'autre part, il me semble que la phrase citée ci-dessus dit assez clairement que les prélèvements autorisés à ses hommes, quelle que soit la fonction de celui qui sera chargé du recouvrement (*ve sâ'ir*), sont précisément le *ẖarâc-ı mu'tâde*, formule qui ne désigne donc pas la *cizye* (laquelle du reste, étant canonique, pourrait difficilement être qualifiée de « coutumière »).

comme un prélèvement devant couvrir les *expenses for retinue*[69]. Telle peut être le cas ici, mais il reste qu'il s'agit d'un pourcentage (apparemment constant[70]) de l'impôt payé et que donc, quel que soit le mot utilisé, il s'agit toujours à peu près de la même chose[71].

En revanche, quel service le *żâbıṭ* Muṣṭafà se faisait-il payer en percevant, en juillet 1630, 300 *ḳurûş* en sus d'une *cizye* de 750 *ḳurûş* (dont 15 % n'auraient fait que 112, 5 *ḳurûş*)[72] ? Dans la mesure où cette somme ne réapparaît pas dans d'autres documents, on peut se demander s'il ne s'agit pas d'un abus de pouvoir. On en a en effet d'autres exemples. C'est ainsi que, vraisemblablement en août 1566, les Patmiotes accusèrent le *bey* de Balat de leur avoir extorqué 150 pièces d'or sous prétexte qu'ils auraient été contraints par ordre de venir curer les madragues de Balat[73]. Certains collecteurs d'impôts exigeaient le versement de « frais de bouche » (*yemeklik*), apparemment injustement, puisqu'un firman du 11 décembre 1606 en renouvelle un précédent qui interdisait cet abus[74]. Citons aussi le cas de Maḥmûd Aġa, *ḳapucı başı* du *ḳapûdân paşa*, qui émit en novembre-décembre 1604 un reçu attestant le paiement de l'impôt, à quoi il ajoutait 6 *ẕirâʿ* de brocard restant dus de l'année précédente[75]. Pourtant l'impôt avait été payé sans faute[76]. Or en octobre-novembre 1610, le nouveau *ketḫüdâ* se fit remettre une attestation selon laquelle, après avoir perçu le *ḫarâc* des Patmiotes, il pouvait toucher d'eux une « taxe coutumière » (*ʿâdet*) d'1 *ṭonluḳ* (soit 6 *ẕirâʿ*) de brocard franc. Il paraît évident qu'il s'agissait du même « droit » apparemment sans fondement, puisque nous savons par une note portée en grec au verso que les moines refusèrent absolument de verser, en 1610, ce que Maḥmûd Aġa avait réussi à leur extorquer en 1604[77]. Dans un premier temps, le prélèvement illégal s'était fait sous couleur du remboursement d'une dette fictive, mais par la suite une tentative pour transformer une pratique récente en règle échoua. Du moins

[69] Halil İNALCIK « Military and fiscal transformation », *art. cit.*, p. 319.

[70] On trouve encore en 1681 mention d'un *ḳapu ḫarcı* de 30 *ḳuruş* sur 200 (soit 15 %) correspondant à un versement (à l'évidence partiel) du forfait : cf. APO 16-32.

[71] En 1688, les registres consultés indiquaient que les *cizyedâr* avaient droit à un *ḫarc* de 40 aspres par foyer pour frais de subsistance (*maʿîşet*) (APO 12-3), ce qui correspond aux niveaux constatés dans les années 1640 : cf. L. DARLING, *op. cit.*, p. 168.

[72] APO15-16.

[73] APO 20-53 (cf. 5-Méandre 6)

[74] APO 9-4.

[75] APO 13-21.

[76] APO 13-20.

[77] APO 13-30.

pour un temps, car en novembre 1611 Maḥmûd Ketẖüdâ touchait 10 *ẕirâ‘* de brocard[78] !

Les services du cadi de Cos n'étaient pas en reste, puisque les moines de Patmos les accusèrent en 1594-1595 d'extorquer indûment un *resm-i ḳısmet* quand la loi n'exigeait pas leur intervention dans le règlement d'une succession[79]. Nous trouvons encore la mention, en 1616-1617, d'un « service coutumier dû au tribunal » par la population de Patmos[80], et en octobre 1655, le cadi de Cos atteste réception du « cadeau coutumier de l'île en question » (*cezîre-i mezbûrenüñ ‘alè-l-‘âdet hediyyeleri*)[81]. Quant au *pişkeş aḳçesi* de 100 *ḳurûş* perçu par le *bey* de Rhodes, il apparaît comme une taxe normale dans deux reçus de 1652 et 1655[82]. Toutes ces informations donnent le sentiment d'un accroissement de la pression fiscale dans la première moitié du XVIIe siècle, ce qui n'a rien de surprenant, mais elles sont partielles et épisodiques.

Il n'en va pas de même d'une taxe qui réapparaît très régulièrement : le « cadeau » (*pişkeş*[83]) en brocard franc remis tous les ans à l'intention du *ḳapûdân paşa*. L'existence de ce prélèvement en nature s'explique par l'importance du commerce maritime à Patmos, qui devait pouvoir assez facilement se procurer ces produits de luxe. Il apparaît pour la première fois dans un reçu d'août 1583, sous la forme de 20 *donluḳ* (soit 120 *ẕirâ‘*) de brocard[84]. Il est à nouveau mentionné en novembre 1585, puis en mars 1593, toujours dans la même quantité[85]. Il est difficile de déterminer si l'absence d'attestation certaines années est due aux lacunes de la documentation, de même qu'il n'est pas certain que certaines variations dans les quantités fournies prouvent le caractère d'abord occasionnel de ce cadeau[86]. À partir de 1599, en tout cas, et jusqu'à sa disparition

[78] APO 20-109.

[79] Lettre du *ḳapûdân paşa* de février-mars 1594 (APO 13-6), firman de juin 1595 (APO 1-2).

[80] *Baṭnôz ehâlîsi maḥkeme içün édegeldükleri ẖidmet-i mu‘tâdeleri* (APO 14-16).

[81] APO 16-12. Signalons encore un firman de mai 1688 faisant suite à une plainte des Patmiotes qui accusaient le cadi de leur extorquer 60 *ḳurûş* par an sous prétexte qu'ils donnaient à ses prédécesseurs 1 *donluḳ* de drap (*çuḳa*) « sous le nom de *hediyye* » (APO 12-5).

[82] APO 16-8, 11. Pourtant un firman du 14 juin 1676 interdit au *mutaṣarrıf* du *sancaḳ* de Rhodes de percevoir un *pîşkeş* de 200 *ḳurûş*. (APO 11-22).

[83] Cf. H. İnalcık, « Military and fiscal transformation », *art. cit.*, p. 319.

[84] APO 2-19. Plus précisément, seuls 16 *donluḳ* avaient été remis, 4 restant explicitement dus.

[85] APO 2-31, 13-4.

[86] 220 *ẕirâ‘* de « tissu franc » en 1596 ; pas de mention en 1597 ; 10 *ṭonluḳ* (soit 60 *ẕirâ‘*) en 1598 (APO 13-9, 11).

de la documentation après 1630[87], il s'agit d'une taxe définitivement fixée à 200 *ẕirâʿ*. Bien entendu, le *ḳapûdân paşa* ne tarda pas à la percevoir de préférence en numéraire : on le voit en février 1603 se plaindre de ce que le cadeau a encore été remis en nature[88]. Mais ce n'est qu'à partir de septembre 1623 que l'équivalent en numéraire est fixé précisément à 400 *ḳurûş*, « pour le tissu » (*ḳumaş içün*)[89], puis sous le nom de « prix du tissu » (*ḳumaş bahâsı*)[90] ou de « taxe du brocard franc » (*kemẖâ-ı firengî vergisi*)[91].

*

Les obligations fiscales des Patmiotes ayant été, dans la faible mesure du possible, définies, on examinera rapidement les modalités du versement[92].

En premier lieu, il faut signaler un changement dont nous ignorons en quelle année il eut lieu, qui marque l'intégration de Patmos dans le système fiscal ottoman : en effet, alors que le tribut décrété en 1453 était payable au 1er août, il apparaît que, par la suite, l'année fiscale servant de base à l'impôt perçu sur les Patmiotes commençait le 1er mars. La mention en figure plus ou moins explicitement dans quinze de nos documents couvrant une période allant de 1547 à 1664[93]. On peut donc admettre que, tacitement ou non, les Patmiotes payaient un impôt sur l'année écoulée courant du 1er mars au 1er mars suivant.

Il ne s'ensuit pas qu'ils versaient leur dû au printemps. En fait, les reçus sur lesquels est fondée la présente étude portent des dates couvrant l'ensemble du calendrier, sans qu'il soit possible de déceler une évolution évidente d'une période à l'autre, d'autant qu'à partir de 1630, il peut arriver que le paiement se fasse en plusieurs versements. Au demeurant, l'opération avait lieu le plus souvent (une fois sur deux) dans la seconde partie de l'été ou en automne, dans les mois d'août, septembre, octobre

87 APO 15-16.
88 APO 13-19.
89 APO 15-5, 6.
90 En 1625 et 1626 : APO 15-10, 12.
91 En 1629 et 1630 : APO 15-15, 17.
92 Gilles Veinstein travaillant de son côté sur le personnel du *ḳapûdân paşa*, je ne traiterai pas systématiquement ici des percepteurs, de leur organisation et de leurs déplacements.
93 APO 1b-17, 24, 25, 30, 36a ; 2-12 ; 15-22, 24, 29, 31, 32, 33 ; 16-18 ; 19-2, 9. Cf. E. ZACHARIADOU, « The sancak of Naxos », *art. cit.*, p. 336.

et novembre. Ces dates n'étaient sans doute pas dictées par celles des moissons ou autres récoltes, du moins en ce qui concerne Patmos dont la richesse ne venait pas de l'agriculture. Peut-être faut-il plutôt mettre en avant les conditions climatiques, puisqu'il fallait prendre la mer pour porter l'impôt (ou venir le chercher) ? Peut-être aussi – ce qui revient d'ailleurs au même – fallait-il attendre le retour au port des bateaux patmiotes faisant du commerce au long cours ?

Ainsi qu'on le voit, dans la plupart des cas, les Patmiotes se déplaçaient pour payer leur impôt. Plus précisément, bien entendu, ils confiaient cette tâche à quelques-uns d'entre eux. Le nom de ceux-ci étant parfois indiqué, on constate sans surprise que les mêmes individus pouvaient être chargés de cette mission à plusieurs reprises, soit qu'on leur fît particulièrement confance, soit qu'ils eussent plus souvent l'occasion de se déplacer[94]. On citera Nilos en 1546 et 1547[95] ; Papa Ioasaf en 1557, 1558 et 1559[96] ; Ḳara Pâpâs, en 1564 et 1567[97] ; Papa Thomas en 1568 et 1570[98] ; en 1576, 1577, 1579, 1585 et via son représentant légal 1578[99], Girîd-oğlı Kîr Vâṣıl, personnage riche et influent qui mourut en 1594-95 en léguant au monastère des propriétés et un bateau valant 10 000 pièces d'or[100] ; un nouveau Papa Ioasaf en 1585, 1591 et 1594[101] ; Yânî Palâmâr en 1597, 1598 et 1602[102]. Parmi les reçus indiquant le nom du convoyeur (pour la plupart du XVI[e] siècle), on en compte 23 où seuls un ou plusieurs moines sont nommés ; 12 où ce sont apparemment des laïcs ; 9 où des représentants des deux catégories sont chargés ensemble du transfert. Ces chiffres semblent bien confirmer à la fois que (pour le gouvernement ottoman jusqu'à la seconde moitié du XVII[e] siècle en tout cas) moines et laïcs payaient ensemble un impôt forfaitaire, et que (de leur point de vue) ils constituaient deux communautés collaborant étroitement mais distinctes.

À qui revenaient ces taxes ? Longtemps, dans la continuité logique de ce qui avait d'abord été un tribut, elles allèrent au Trésor impérial. Mais

[94] On sait par exemple que quatre d'entre eux étaient des *re'îs* (APO 13-10, 16-10, 16-12, 20-109), et que Girîd-oğlı Kîr Vâṣıl, dont il va être question, possédait un bateau.
[95] APO 2-5, 3-12.
[96] APO 1b-24, 25 ; 2-15.
[97] APO 1b-30, 36a.
[98] APO 2-14, 16.
[99] APO 2-25, 27, 29, 8 ; 13-1.
[100] APO 1-4, 6, 7, 10, 11 ; 13-3.
[101] APO 2-31, 13-2, 2-39.
[102] APO 13-10 ; 3-11 ; 13-16.

c'était apparemment l'affaire des Patmiotes de faire parvenir eux-mêmes leur forfait aux autorités ottomanes, d'une manière ou d'une autre[103]. Cette obligation était la rançon de l'avantage qu'il y avait pour eux, grâce au système du *maḳṭû'*, à ne pas recevoir chez eux des officiels encombrants et coûteux[104]. Dans la mesure où les Patmiotes dépendirent dans un premier temps du *ḳażâ* de Balat (dont le port était géographiquement le plus proche de leur île), on peut supposer que c'est au cadi de cette ville qu'ils portèrent d'abord leur impôt[105]. Mais par la suite ils prirent l'habitude de s'adresser de préférence au cadi d'Ayasoluk. C'est ce que donne à entendre un firman du 9 avril 1534 qui les autorise à « apporter leur *cizye* à Ayasoluk tous les ans comme le voulait la procédure habituelle conformément à l'antique décision » : en effet depuis un an ou deux (donc depuis 1532, apparemment) les Patmiotes étaient contraints de porter leur impôt à Cos, mais ils avaient demandé, par peur des pirates et corsaires, à revenir à la pratique précédente[106]. De fait, nous savons qu'en cette année 1534, l'impôt fut porté à Ayasoluk[107]. L'année suivante, le cadi de Balat tenta de faire valoir son droit à prendre livraison du *maḳṭû'* de Patmos[108], ce qui pourrait donner à penser que le passage à Ayasoluk n'était pas très ancien. Mais il se peut aussi qu'il ait seulement tenté sa chance.

On remarquera que Patmos avait été rattachée au *ḳażâ* de Cos dès la création de celui-ci en 1523[109]. À en juger par ce qui précède, il ne semble pas qu'on ait considéré pour autant comme obligatoire que toutes les relations de l'île se fissent via le chef-lieu officiel, puisqu'on aurait attendu une dizaine d'années avant de rationaliser le versement du forfait. Après tout, cet argent était en tout cas destiné au Trésor impérial à Istanbul. On peut se demander si le retour à Ayasoluk doit être mis en rapport avec l'installation à Manisa du *şehzâde* Muṣṭafà, précisément en

[103] Un document malheureusement non daté (mais sans doute du XVIIe siècle) nous montre un certain 'Alî avancer aux Patmiotes le solde du *ḫarâc*, qu'il verse lui-même à Chio à l'agha des îles, et se préoccupe ensuite de récupérer à Patmos : APO 20-29.

[104] De même, les monastères du Mont Athos chargeaient un moine de porter leur impôt à Istanbul : cf. P. LEMERLE et P. WITTEK, « Recherches sur l'histoire et le statut des monastères athonites », *art. cit.*, p. 459 sqq.

[105] Cf. N. VATIN et G. VEINSTEIN, « Trois documents », *art. cit.*, p. 242-243.

[106] APO 1b-6.

[107] Ils disposaient sur ce point d'une attestation (que nous n'avons pas retrouvée à ce jour) : cf. N. VATIN et G. VEINSTEIN, « Trois documents », *art. cit.*, p. 260.

[108] *Ibid.*

[109] Cf. APO 1b-1.

1533[110], mais l'argument de l'insécurité des routes maritimes était sérieux. Un autre élément à prendre en considération est la nature des relations entre les Patmiotes et les autorités locales : nous avons vu plus haut qu'ils se plaignaient également de payer un droit plus important à Cos qu'à Ayasoluk. En effet, nous savons qu'en 1547 ils demandèrent et obtinrent de porter leur impôt à Cos (faisant valoir que l'île était proche de la leur !) plutôt qu'auprès de l'inspecteur de la *muḳâṭa'a* d'Aydın[111].

Il est vrai que depuis plusieurs années déjà, ils se rendaient à Cos, ainsi qu'en attestent des reçus de septembre 1543 et 1545[112]. De là, l'argent devait être transféré à la Porte, confié aux soins d'hommes de garnison[113]. Il semble que les relations avec les *emîn* de Cos soient demeurées houleuses. En septembre-octobre 1547, l'impôt fut encore remis à Cos[114], mais notre documentation a ensuite une lacune couvrant une dizaine d'années. En tout cas, s'il est vrai que l'impôt fut remis à l'emîn Ḥüseyn à Cos en septembre 1562[115], les Patmiotes firent en 1557, 1558, 1563, 1564 et 1566 le voyage d'Istanbul pour payer leur contribution au Trésor impérial[116]. Mais les *emîn* de Cos tentèrent de faire valoir que Patmos était partie intégrante de leur *iltizâm*, et les Patmiotes durent demander en 1563 un ordre du sultan pour obtenir gain de cause[117].

En mars 1567, le *maḳṭû'* de Patmos (au titre de l'année courant du 1er mars 1566 au 1er mars 1567), fut versé pour la dernière fois au Trésor à Istanbul[118]. Patmos fut en effet intégrée cette année-là aux *ẖâṣṣ* du *ḳapûdân paşa*, modification de statut qui coïncide manifestement avec l'avènement de Selîm II. Daté de la première décade de mai 1567 à l'Arsenal impérial d'Istanbul, un *tez̲kere* émanant du *ḳapûdân paşa* accorde aux Patmiotes la possibilité de verser eux-mêmes leur impôt, comme par le passé, sans qu'il leur soit envoyé de voyvode[119]. La gestion des *ẖâṣṣ* du *ḳapûdân paşa* s'organise : un second *tez̲kere*, de la décade du 17 au 26 avril 1569[120], renouvelle cette franchise en précisant que l'impôt sera

[110] Sur la présence de Muṣṭafâ à Manisa et les rapports qu'il entretint avec Patmos, cf. N. VATIN et G. VEINSTEIN, « Trois documents », *art. cit.*
[111] APO 1b-17
[112] APO 3-9, 2-4.
[113] APO 1b-17.
[114] APO 2-5.
[115] APO 2-7, 3-22.
[116] APO 1b-24, 25, 28, 30, 34, 36a.
[117] APO 1b-28, 34.
[118] APO 1b-36a.
[119] APO 2-12.
[120] APO 2-13.

payé par versements trimestriels. Cette clause ne semble pas avoir été appliquée. À partir de ce moment, les lieux où s'opère le versement apparaissent très variables : les reçus peuvent être datés de l'arsenal d'Istanbul, mais aussi de Chio, Cos, Rhodes, voire Samos ou Patmos. Au demeurant les difficultés avec les percepteurs réapparaissent régulièrement dans la documentation, amenant les Patmiotes à se faire confirmer le droit de collecter et remettre eux-mêmes l'impôt, sans intervention extérieure[121]. On a l'impression qu'il n'y a plus de règle, mais que le versement s'opère de façon différente selon les déplacements des agents du *ḳapûdân paşa*.

Pour toute la période traitée dans cet article, Patmos fait donc partie des *ẖâṣṣ* du *ḳapûdân paşa* et ce sont ses agents le plus souvent qui signent les reçus consultés (le dernier étant de 1692)[122]. Au début des années 1630, le *ḳapûdân paşa* Canbûlâd Muṣṭafà Paşa doit d'ailleurs sèchement rappeler à un *sancaḳbey* – sans doute celui de Rhodes – : « les taxes *şer'î* de l'île de Patmos, qui fait partie de nos *ẖâṣṣ*, ayant été enregistrées comme un revenu nous revenant, jusqu'à présent aucun *sancaḳbeg* ni aucune personne compétente ne s'en est mêlée ni n'a soulevé de difficulté. Or à présent vous provoquez des ennuis[123] ». Et encore

[121] APO 1-20b (1607) ; 19-12 et 13 (1634-35) ; 19-14 (1643 ?) ; 11-4 (1650)

[122] En 1638 et 1639, nous voyons le bey de Rhodes recevoir l'argent et le remettre ensuite au *voyvode* du *ḳapûdân paşa* (APO 15-32, 33). Nous savons qu'on voulut, en 1577 et encore en 1597, rattacher Patmos au *ḳażâ* de Samos (APO 1b-41a, 1-12). Mme Zachariadou émet également l'hypothèse qu'en 1641, Patmos était rattachée au *sancaḳ* et au *ḳażâ* de Naxos. Son hypothèse est fondée sur le fait que l'île étant citée avec une série d'autres sur un même document administratif, devait appartenir à la même unité administrative. Rhodes, Chio, Lesbos (qui constituaient chacune un *sancaḳ*) n'étant pas nommées, la circonscription impliquée par le document qu'elle édite doit être, selon elle, Naxos (E. ZACHARIADOU, « The sandjak of Naxos », *art. cit.*, p. 337). Cependant, le dépouillement du fonds ottoman de Patmos donne bien l'impression que, la plupart du temps en tout cas, Patmos dépendit du *ḳażâ* de Cos, qui dépendait lui-même du *sancaḳ* de Rhodes. Je proposerai donc une autre explication pour justifier à la fois la présence de Patmos dans la liste d'îles éditée par Mme Zachariadou, et l'absence de Rhodes et Cos : en fait, le document en question « recense l'impôt forfaitaire des îles » (*cezîrelerüñ maḳṭû'ları aḳçesin beyân éder*). Il est donc normal que les grandes îles qui n'étaient pas sous le régime du *maḳṭû'* en soient exclues. Donc, si l'on s'en tient à l'hypothèse vraisemblable de Mme Zachariadou pour qui toutes les localités nommées appartiennent à une seule et même unité administrative, on doit pouvoir dire qu'il s'agit de toutes les îles dépendant du *beylerbeylik* des îles et soumises au régime du *maḳṭû'*.

[123] APO 19-10 : *ẖavâṣṣumuzdan Bâṭnôs aṭası rüsûm-ı şer'iyyesi bu cânibe ḥâṣıl ḳayd olınub bu aña dek min ba'd sancaḳ begleri ve sâ'ir iş erleri müdâẖale ve mu'âraża étmeyüb ḥâliyyen ṭarafuñuzdan rencîde olınduġı ecilden mektûb taḥrîr olınub irsâl olınmış-dur.*

en 1688 Pamos est définie comme « se trouvant en mer Blanche parmi les territoires de mes *h̲âṣṣ* liés au *ḳapûdânlıḳ* »[124].

Pourtant la destination finale de l'argent fourni par l'impôt des Patmiotes semble avoir varié, du moins à partir de la fin du XVIIe siècle. Un ordre de février 1673 nous apprend que la *cizye* de Patmos au titre de l'année 1672-73 (avec celle d'autres îles) était destinée à « répondre aux besoins des écuries impériales »[125]. Selon deux firmans du 14 juin 1676 et de la deuxième décade de mai 1682, la *cizye* des « mécréants de Patmos » était affectée « comme *ocaḳlıḳ* à la fourniture en farine pour les pains (*fodula*) des janissaires du seuil sublime »[126]. Mais d'autre part un firman adressé au *ḳapûdân paşa* le 3 mai 1682 nous apprend que la *cizye* « des mécréants de l'île de Patmos » était affectée à la *sâlyâne* de Maḥmûd Paşa, capitaines de la flotte (*ümerâ-ı deryâdan*)[127]. En 1684, la *cizye* fut remise au trésor du *ḳapûdân paşa*[128]. Mais en 1688 à nouveau, la *cizye mîrî* forfaitaire était attribuée en *sâlyâne* à un certain Minvâlzâde Maḥmûd Paşa oğlı Muṣṭafà Paşa[129], manifestement lui aussi un capitaine de la flotte. Puis à la suite d'abus répétés, décision est prise par firman de faire remettre à compter de 1102 / 1690-91 le forfait au *mîrî* (donc au Trésor, et non au *ḳapûdân paşa*), qui paiera directement Muṣṭafà Paşa[130]. Quelle était donc la part du *ḳapûdân paşa* ?

*

Il nous reste à voir quel était le montant de l'impôt des Patmiotes. Ainsi qu'on le constatera chemin faisant, l'unité de compte a pu changer au cours du temps. D'autre part, nous ne pouvons pas avoir la certitude que la monnaie indiquée par les reçus était bien celle dans laquelle le paiement se faisait. En effet, le détail des différentes pièces réellement utilisées est indiqué à deux reprises, en 1558 et 1567[131]. Dans le premier

124 *ḳapûdânlıḳ h̲avâṣṣumuz aḳlâmından Aḳ Deñizde vâḳı'* (APO 10-84).

125 *İṣṭâbl-i 'âmire mühimmâtı-içün* (APO 11-18).

126 *bizüm cizyemüz mâli dergâh-ı 'âlî yeñiçerilerinüñ fodula daḳîḳi mühimmâtı-içün ocaḳlıḳ ta'yîn olmaġ-la* (APO 11-22). Cf. aussi (pour 1682) APO 11-30.

127 *Cizyeleri ümerâ-ı deryâdan Maḥmûd Paşanuñ sâlyânesi muḳâbelesinde der-'uhde olmaġ-la (*APO 11-29).

128 *ḳapûdânlıḳ h̲avâṣṣlarından cizye maḥṣûlinden Bâṭnôz nâm cezîrenüñ sinîn-i sâbıḳda olıgelen mâl-i cizyesi (…) devletlü efendimüz h̲azînelerine teslîm olınmaġın* (APO 20-116).

129 APO 12-3

130 APO 12-9

131 APO 1b-25 et 1b-36.

cas, il s'agit de 20 aspres, 150 *sikke-i efrencî*, 70 *sikke-i Sâḳız*, soit 13 048 aspres ; dans le second, de 5 aspres, 15 *sikke-i sulṭâniyye*, 200 *sikke-i efrencî* et 5 *sikke-i Sâḳız*, soit 12 980 aspres. Convertis en ducats vénitiens, ces montants correspondent respectivement à 217,47 et à 216,3 ducats. Il ne s'agit évidemment pas de chiffres ronds, mais on peut les rapprocher des 220 pièces d'or dont on verra qu'elles constituent alors le forfait dû. Il paraît donc vraisemblable que les percepteurs se contentaient d'un versement correspondant à peu près au montant attendu, dès lors qu'il était impossible d'obtenir la somme précise en additionnant les différentes monnaies matériellement disponibles. Quoique ce ne soit attesté qu'à deux reprises, il n'est pas interdit de supposer qu'il en allait ainsi souvent, sinon même la plupart du temps.

Une seconde remarque liminaire doit être faite : pour la période s'étendant jusqu'au premier quart du XVIIe siècle, afin de rendre les comparaisons et les évolutions possibles, j'ai converti les sommes indiquées en pièces d'or (*altun*), autrement dit en ducats vénitiens (*filûrî*, *sikke-i efrenci*), considérés comme de même valeur que les pièces d'or battues par les Ottomans (*sikke-i sulṭâniyye*, *ḥasene*…)[132]. Pour simplifier, nous parlerons de « pièce d'or », en lui attribuant la valeur d'un ducat.

On a vu qu'à l'origine, il ne s'agissait que d'un modeste tribut de 40 pièces d'or (*altun*). Par la suite, à une date que nous ignorons, ce qui était devenu un impôt fut augmenté, peut-être progressivement. En tout cas, dans une requête qu'on peut dater de 1534 (parce qu'elle concerne la question déjà évoquée du paiement de l'impôt à Ayasoluk), les Patmiotes écrivaient : « Nous misérables versions depuis les temps antiques 110 pièces d'or (*altun*) constituant notre *ẖarâc* pour l'île de Patmos. Voilà plus de cinquante ans que la taxe était perçue de cette façon[133]. »

Une augmentation importante n'allait pas tarder à survenir. En effet, un reçu de septembre 1543[134] atteste le paiement de 220 *filûrî* au titre de

[132] Je me suis pour ce faire fondé sur les synthèses et tableaux de Şevket PAMUK, « Money in the Ottoman Empire, 1326-1914 », in S. Faroqhi, B. Mc Gowan, D. Quataert et Ş. Pamuk, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, Volume Two, 1600-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 945-985 ; *Idem, A Monetary History of the Ottoman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000. Il s'agit bien entendu d'approximations, d'autant que le taux de change pratiqué pouvait différer du taux officiel. Du reste des documents de 1677 et 1688 (APO 11-24, 12-2, 12-7) font référence à des plaintes des Patmiotes protestant contre les percepteurs qui prenaient le *ḳurûş real* à 90 aspres et non au taux officiel au Trésor à Istanbul de 118 aspres.

[133] APO 20-93 ; cf. aussi APO 20-91.

[134] APO 3-9.

l'impôt de 1542-43. Pourquoi et quand ce doublement de l'impôt eut-il lieu ? Nous l'ignorons, mais une réponse est peut-être à chercher dans un rapprochement de dates. On se souvient en effet qu'en 1534 les Patmiotes avaient obtenu de payer leur impôt à Ayasoluk et non plus à Cos, à un moment qui correspondait à l'arrivée à Manisa du *şehzâde* Muṣṭafà. Or en 1543, c'est bien à Cos que le forfait était désormais porté. On peut se demander si cette procédure, dont on sait qu'elle ne convenait pas aux Patmiotes, ne leur fut pas imposée après le départ du prince en semi-disgrâce en 1541. Mon hypothèse – qu'aucun élément de preuve solide ne vient d'ailleurs appuyer – est donc qu'ayant perdu un protecteur, les Patmiotes durent se résoudre, entre 1541 et 1542-43, non seulement à plier devant une politique de rationalisation administrative, mais à accepter un doublement de leur impôt.

Pendant deux décennies, jusqu'au versement d'avril 1570 au titre de l'année 1568-69, c'est toujours la même somme de 220 pièces d'or qui est versée[135]. À l'exception des deux cas évoqués précédemment, les documents parlent de *filûrî* ou de *sikke-i efrenciyye*. Le forfait est donc calculé en ducats, ce que viennent précisément confirmer les reçus de 1558 et 1567, puisque l'addition des diverses monnaies utilisées ces années-là donne en aspres des chiffres assez peu cohérents : si le but avait été d'obtenir un chiffre rond de 13 000 aspres, pourquoi en 1558 ajouter 20 aspres à une somme de 13 028 aspres ? Il paraît évident au contraire qu'il s'agissait d'obtenir un montant aussi proche que possible de 220 ducats[136].

Un document émis par le *ḳapûdân paşa* en mars 1569 renvoie à un recensement récent dont les conclusions ont amené à augmenter le forfait de Patmos, désormais fixé à 20 214 aspres[137]. Le nouveau montant

[135] APO 3-9 (1543), 2-4 (1545), 1b-17 (1547), 2-5 (1547), 3-12 (1547) 1b-24 (1557), 1b-25 (1558), 2-15 (1559), 2-7 (1562), 3-22 (1562), 1b-28 (1563), 19-2 (1563), 1b-30 (1564), 1b-34 (1566 ?), 2-11 (1566), 1b-36a (1567), 2-14 (1668), 2-16 (1570).

[136] Pour une raison inconnue, le versement de 1570 n'est que de 210 *filûrî*.

[137] APO 2-13, cité par Evgenia KERMELI, « The confiscation of Monastic Properties by Selîm II, 1568-1570 », PHD de l'université de Manchester, Dpt of Middle Eastern Studies, soutenue en 1977 (exemplaire dactylographié), p. 142. Mme Kermeli le date de la seconde décade de *z̲î-l-ḳa'de* 976. Il me semble qu'il faut plutôt lire *evâ'il* que *evâsıṭ*. La différence, mineure, est ici sans conséquence. En revanche des erreurs de déchiffrement de date, dans le même passage de la thèse de Mme Kermeli, créent une certaine confusion. Elle fait en effet référence à trois documents de *z̲î-l-ḳa'de* 976 et de *ramaẓân* 977, donc d'avril-mai 1569 et de février 1570, où le forfait est indiqué comme étant de 220 pièces d'or, ce qui serait en contradiction avec le document de mars 1569. En fait ces trois documents (respectivement APO 2-29, 3-15 et 1b-28) sont de 966 et de 970, donc de 1559 et 1563.

devait donc s'appliquer à partir de l'année fiscale courant de mars 1569 à mars 1570. On n'a pas conservé le reçu de l'impôt dû au titre de cette année, mais l'augmentation fut appliquée dans celui payé en décembre 1572[138]. En 1591, la même somme apparaît comme constituant le forfait indiqué par l'ancien registre[139]. On ne voit pas très bien ce que signifie un chiffre aussi peu rond, qui correspond à 336, 9 pièces d'or. Du reste dans les années qui suivent, jusqu'en 1579 en tout cas, les reçus mentionnent un impôt de 20 000 aspres[140], calculé en pièces d'argent ottomanes et qui constitue donc évidemment le forfait dû en pratique. Ce montant correspond à 333,33 pièces d'or, donc à une augmentation assez importante de 50 % environ, intervenue en 1569. Deux hypothèses permettent de rendre compte de cette date. La première est que l'impôt fut augmenté à l'occasion de son attribution au *ḳapûdân paşa*, d'autant que celle-ci coïncida avec la montée de Selîm II sur le trône, événement qui fut marqué par une augmentation générale de la *cizye*[141]. La seconde est que la décision est à mettre en rapport avec la politique de confiscation des biens monastiques par Selîm II en 1568-1569[142]. On peut se demander si les Patmiotes ne durent pas, dans ces circonstances, négocier le maintien du régime du *maḳṭû'* en acceptant une augmentation assez importante de leur forfait, comme le firent également les Athonites. Notons cependant que le firman de confiscation du monastère de Patmos édité par Mme Kermeli[143] est du 6 *cemâẕîü-l-âḫır* 977 / 17 novembre 1569, donc postérieur au document de mars où le forfait apparaissait déjà comme étant de 20 214 aspres. Il n'est donc pas impossible que le mouvement général de hausse de l'impôt à l'avènement de Selîm II suffise à expliquer l'augmentation subie par les Patmiotes.

Un extrait de registre daté de la décade du 14 au 22 juin 1591, on l'a dit, fait état de l'inscription dans l'ancien registre d'un impôt forfaitaire

138 APO 2-18.

139 APO 17-1

140 APO 2-18, 22, 23, 25, 27, 28, 29 ; 13-1.

141 Cf. L. Darling, *op. cit.*, p. 109. En revanche les augmentations liées aux intronisations de Murâd III, Meḥmed III et Aḥmed Ier (*ibid.*, p. 109-111) ne semblent pas avoir été répercutées à Patmos.

142 C'est l'hypothèse de Mme Kermeli, *op. cit.*, p. 142-143, mais on a vu qu'elle reposait sur des datations inexactes. D'autre part, contrairement à ce que Mme Kermeli a pu supposer, on sait que les Patmiotes conservèrent ce régime. Sur la confiscation des *vaḳf* monastiques, outre la thèse citée ci-dessus d'E. Kermeli, cf. Aleksandar Fotic, « The official explanations for the confiscation and sale of monasteries (churches) and their estates at the time of Selîm II », in *Turcica* XXVI (1994), p. 33-54.

143 *Op. cit.*, p. 215-217 (APO 1b-40)

de 20 214 aspres, et ajoute : « Comme jusqu'à ce jour on ne leur a pas imposé de taxes coutumières en dehors du forfait sus-mentionné, on n'a pas augmenté leur forfait. Il a été inscrit dans le nouveau registre que quand par la volonté de Dieu le Saint la question des augmentations [d'imposition les concernant] serait portée aux piliers de félicité et exposée au seuil élevé, leurs augmentations seraient enregistrées dans le nouveau registre en fonction des dispositions du firman élevé qui serait émis[144]. » Nous avons vu que le forfait fut porté à 20 514 aspres en 1593. Cela ne paraît pas considérable après la dévaluation de 1585-1586[145], qui réduisit de 44 % le taux d'argent de l'aspre et divisa par deux la valeur de celui-ci par rapport au ducat vénitien. Mais la question semble largement théorique. En effet on avait depuis un certain temps déjà trouvé une solution élégante au problème posé par la dévalorisation de l'aspre, puisque dès le mois d'août 1583, un reçu d'impôt mentionnait la somme de 333 pièces d'or (*filûrî*) : autrement dit il était désormais calculé selon la valeur en ducat de 20 000 aspres *avant* la dévaluation de l'aspre : celle-ci n'avait donc plus d'importance.

L'impôt continua à être fixé à 333 *ḥasene* jusqu'au paiement de novembre-décembre 1604[146]. Le fait que la pièce d'or était bien la monnaie de compte paraît prouvé par cette mention du reçu de mars 1593 qui précise que le chiffre rond de 333 pièces d'or correspond à 39 960 aspres[147]. On peut donc avoir le sentiment que, en valeur-or absolue en tout cas, l'impôt n'augmenta pas.

En fait tel n'est pas le cas, puisque en cette même année 1583 à partir de laquelle, dans notre documentation[148], le forfait commence à être fixé en pièces d'or, nous voyons également pour la première fois les Patmiotes verser en sus du forfait 20 *ṭonluḳ*, soit 120 *ẕirâ'* ou 81,6 mètres de brocard (*kemẖâ*) et de satin (*aṭlas*)[149]. Après quelques flotte-

[144] *Ḳadîmü-l-eyyâmdan berü cezîre-i mezbûre ehâlîsine 'avâriż ve âlâtcı ve sâ'ir tekâlif-i 'örfiyye teklîf olınmamaḳ içün emr-i şerîf ibrâz étmekle ve bu zamâna gelince mezkûrlara ẕikr olan maḳṭû'dan ġayrî tekâlif-i 'örfiyye teklîf olınmamaġla maḳṭû'larına ziyâde taḥrîr olınmayub inşâ'Alláh el-'azîz erkân-ı sa'âdete varılub ziyâdeleri ẖuṣûṣı 'atebe-i 'ulyâya 'arż olınduḳda fermân-ı 'âlî ne vech-le ṣâdır olursa ziyâdeleri defter-i cedîde ḳayd olınub* (APO 17-1).

[145] Sur celle-ci, cf. Ş. Pamuk, *op. cit.*, p. 135 sqq.

[146] APO 2-8, 19, 30, 31, 34, 36, 39, 41, 42 ; 13-2, 4, 9, 10, 11, 13, 14, 16, 17, 20, 21. Le mot employé est *filûrî* en 1583, *sikke* en 1584-85, *ḥasene* jusqu'en 1601, puis *altun*.

[147] APO 13-4.

[148] Il est possible qu'on ait déjà procédé ainsi auparavant, mais nous ne disposons pas de reçu entre 1579 et 1583.

[149] APO 2-19.

ments[150], cette contribution, désormais régulière sous l’appellation de *pişkeş*, fut fixée à partir de décembre 1599 à 200 *ẕirâ‘*, soit 136 mètres. L’augmentation ainsi réalisée était d’importance, puisque, en octobre 1615, l’ensemble de l’impôt fut versé en nature, sous forme de tissu, pour une valeur totale de 88 000 aspres. Autrement dit, si l’on s’en tient au cours officiel de 120 aspres la pièce d’or, les obligations fiscales de Patmos avaient plus que doublé. Il est vrai que, si on part du principe que ce sont bien 200 *ẕirâ‘* de brocard qui sont évalués à 48 000 aspres, le *ẕirâ‘* est apprécié à 240 aspres, autrement dit 2 ducats. Cela paraît considérable par rapport au prix du *kemẖâ* local à Brousse – 45 aspres en 1595, 67 en 1636[151] – ou du *firengî kemẖâ* (plus cher que celui d’Istanbul ou de Chio) à Istanbul en 1640 : 200 aspres en 1600, 180 aspres en 1640, soit 1,6 et 1,5 ducats au taux officiel[152]. Du reste, à partir de septembre 1623, ces 200 *ẕirâ‘* sont évalués à 400 *ḳuruş*[153]. Il s’agit de la pièce d’argent de 8 réaux espagnols, qui vaut à peu près, sur le marché stambouliote, les deux tiers d’un ducat[154]. Dès lors, l’impôt ne serait pas doublé par l’adjonction du « don » en brocard, mais néanmoins augmenté de façon fort importante.

On constate un menu changement à partir du reçu de novembre-décembre 1605, qui correspond peut-être à la montée d’Aḥmed Ier sur le trône : désormais, et jusqu’en octobre 1614, la somme versée apparaît comme étant de 333 pièces d’or et 40 aspres (jusqu’en 1609) puis un demi *ḳuruş* (ce qui est la même chose)[155]. La somme ainsi obtenue est de 40 000 aspres : l’aspre est donc redevenu l’unité de compte pour la fixation du montant de l’impôt.

En 1615, ainsi qu’on l’a déjà dit, le paiement est fait en tissu, sans qu’on sache pourquoi on procéda ainsi cette année-là[156]. Dans tous les

[150] 220 *ẕirâ‘* de « tissu franc » en 1596 (APO 13-9) ; 10 *ṭonluḳ*, soit 60 *ẕirâ‘* en 1598 (APO 13-11).

[151] Cf. Murat ÇIZAKÇA, « Price history and the Bursa silk industry », in *The Journal of Economic History* 40 (1980), p. 533-549 (p. 539).

[152] Cf. Mübahat KÜTÜKOĞLU, « 1009 (1600) tarihli narh defterine göre İstanbul’da çeşidli eşya ve hizmet fiatları », in *Tarih Enstitüsü Dergisi* IX (1978), p. 1-86 (p. 18) ; eadem, *Osmanlılarda Narh Müessesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri*, Istanbul, Enderun kitabevi, 1983, p. 116.

[153] APO 15-5.

[154] Remarquons qu’en 1641, 1 *ḳuruş* valait 80 aspres, ce qui donne une valeur de 160 aspres le *ẕirâ‘* de brocard à Patmos, valeur relativement proche de celle prévue par le *narẖ defteri* de 1640 à Istanbul.

[155] APO 2-45 ; 13-22, 23, 27, 29 ; 14-3, 7, 8 ; 20-109.

[156] APO 14-11.

cas, cela semble montrer que, pour la première fois, les Patmiotes éprouvèrent quelque difficulté à se procurer le numéraire nécessaire.

À partir de l'année suivante et jusqu'en 1619, les sommes versées sont toujours indiquées en aspres, mais avec un montant de 39 960, ce qui signifie évidemment qu'il s'agit en fait de 333 pièces d'or[157]. En 1620, 1622 et 1623, les reçus parlent à nouveau de 40 000 aspres[158]. Si l'impôt était réellement calculé en aspre, cela signifiait un manque à gagner important pour le fisc, puisque la monnaie ottomane s'effondra alors, jusqu'à la réévaluation de 1624, qui fut d'ailleurs aussitôt suivie d'un redémarrage de l'inflation. L'équivalent en or aurait été respectivement de 266,6, 266,6 et 190 pièces. On peut donc se demander si cette mention en aspre est réellement indicative de ce qui était versé concrètement. Une grande confusion devait régner, puisque en 1621 comme en 1624, 1625 et 1626, aucune indication n'est fournie sur la monnaie utilisée[159].

Dans ces conditions, il n'est pas surprenant qu'on ait dû changer le mode de calcul. L'or maintenant devenu plus rare et l'aspre n'ayant aucune stabilité, c'est le *ḳuruş* – la pièce de 8 réaux espagnols –, monnaie stable et abondante, qui servit désormais au calcul du forfait des Patmiotes. Depuis 1623 au moins, on a vu que c'est en *ḳuruş* qu'était fixée la valeur du « don » en brocard. C'est également le cas du *maḳṭû'* à partir de mai 1627 en tout cas[160], peut-être dès mai 1624. Il est vrai que pour cette dernière année comme pour les deux suivantes, nous n'avons pas d'indication de montant. Mais on remarquera que Murâd IV était monté sur le trône en juillet 1623, dans un moment de grande difficulté financière pour l'État[161]. Il est donc assez vraisemblable que l'arrivée du nouveau souverain, qui entraînait en tout cas le renouvellement de tous les actes de son prédécesseur, se soit accompagné d'une révision des impôts de Patmos[162]. On constate en effet que la somme perçue en 1627, 750 *ḳurûş*, représentait une augmention de 50 % environ par rapport aux 333 pièces d'or payées depuis le début du règne de Selîm II.

[157] APO 14-15, 19, 24, 25, 27.
[158] APO 14-28 ; 15-2, 5.
[159] APO 15-1, 6, 10, 12.
[160] APO 15-14.
[161] Cf. N. VATIN et G. VEINSTEIN, *Le sérail ébranlé*, Paris, 2003, p. 342.
[162] Encore que Mme DARLING (*op. cit.*, p. 111) ne constate pas d'évolution générale de la *cizye* en fonction des soubresauts monétaires des premières décennies du XVII[e] siècle.

En avril 1634, on est passé à 1500 *ḳuruş*[163]. Est-ce pour la seconde année ? On ne possède pas le reçu de l'année précédente, mais en revanche on a conservé un ordre d'avril 1632 par lequel le *ḳapûdân paşa* Cânpulâd Muṣṭafà Paşa enjoint aux Patmiotes de désigner un *vekîl* et de payer les *bâd-ı havâ* et autres taxes[164]. Or c'est précisément à partir de 1634 qu'on peut voir mentionnées dans les reçus la *cizye*, l'*ispence*, la dîme (*'öşr*) et autres taxes (*rüsûm*)[165]. On peut se demander si les Patmiotes, menacés de ne plus pouvoir payer l'impôt forfaitairement, ne négocièrent pas pour conserver ce privilège en échange d'une augmentation du forfait.

Dès l'année suivante, l'impôt était augmenté de 25 %, passant à 2000 ḳurûş[166], soit 2250[167] en comptant le *ẖarc* dont il a été question plus haut. Désormais ce pourcentage de 15 % apparaît inclus dans le montant indiqué de 2 300 *ḳurûş*[168]. En 1640, un nouveau registre les taxant de 3 300 *ḳurûş*, les Patmiotes font valoir (avec succès) qu'ils ne doivent que 2 300 *ḳurûş*[169]. Mais la copie du registre de cette année-là, publiée par Mme Zachariadou, fixe le *maḳṭû'* de Patmos à 2 000 *ḳurûş*, ce qui confirme que les 300 *ḳurûş* supplémentaires constituaient le *ẖarc*[170].

Je m'arrêterai ici. On aborde en effet une nouvelle période de l'histoire patmiote, à l'étude de laquelle se consacre Michael Ursinus. Les incertitudes qui se multiplient, à partir du milieu du XVII[e] siècle, sur la nature et le calcul des taxes dont étaient redevables les Patmiotes, moines et laïcs confondus ou non, ainsi que l'impossibilité où nous sommes de déterminer dès lors quelle partie de l'impôt et quelle partie des contribuables sont concernées par les documents, rendent impossible une évaluation, même grossière, du montant payé. Du reste, la documentation devient désormais à la fois moins nombreuse et moins précise, n'indiquant pas toujours le montant des sommes versées[171]. Une

[163] APO 15-24

[164] APO 15-21 : *ḳaçḳun ḳul ve câriyye ve sâ'ir [rü]sûm ve bâd-ı havâ her ne ise*

[165] APO 15-22, 23, 24, 26, 29.

[166] APO 15-23.

[167] APO 15-28.

[168] APO 15-29, 32.

[169] APO 16-1.

[170] E. Zachariadou, « The sancak of Naxos », *art. cit.*, p. 332. Cf. le renouvellement en mai 1650, à l'occasion de l'intronisation de Meḥmed IV, d'un firman de décembre 1647 qui donnait les mêmes chiffres concernant le montant de la *cizye* : 2000 *ḳurûş* à quoi s'ajoutent 300 *ḳurûş* de « droits de déplacement » (*ücret-i ḳadem*) : APO 11-4.

[171] Les extraits de 1672 concernant séparément les moines et les laïcs (APO 17-6 et 17-7) fournissent également des chiffres qui paraissent bien bas. Pour les laïcs, ils

remarque mérite cependant d'être faite : alors que jusqu'à présent les Patmiotes avaient apparemment toujours payé leur impôt régulièrement et en un seul versement, ils semblent avoir fréquemment recours désormais à des versements partiels.

*

Quelles sont les principales leçons qu'on peut tirer de ce survol de deux siècles de perception fiscale à Patmos ?

D'abord il faut sans doute souligner le caractère particulier d'une île dominée par un monastère. Jusqu'au milieu du XVIIe siècle en tout cas, il semble clair que, du point de vue de la Porte, c'est en pratique l'ensemble des insulaires qui est taxé, quelle que soit d'ailleurs l'organisation interne sur place. Mais la présence du couvent avait permis une entrée progressive dans l'ensemble ottoman, depuis un statut de petit quasi-État tributaire, jusqu'à celui de territoire ottoman. L'hégoumène, respecté pour la sainteté de son caractère[172], était sans doute un interlocuteur capable de négocier au mieux avec les autorités ottomanes[173]. Aussi les habitants de Patmos, moines et laïcs confondus, jouirent-ils de larges exemptions fiscales et conservèrent-ils la possibilité de payer leur impôt forfaitairement, quel que fût d'ailleurs le vocabulaire utilisé pour désigner cet impôt. Ce statut leur permettait d'éviter l'intervention, toujours dangereuse, des représentants de l'autorité. Le revers de la médaille était l'obligation de prendre la mer pour porter eux-mêmes leur impôt auprès du fonctionnaire chargé de le percevoir, à qui il fallait d'ailleurs payer un pourcentage.

devaient un *h̲arâc-ı arâẓî* de 31 602 aspres arrondi 350 *ḳurûş* (donc au taux de 90 aspres le *ḳurûş*), et l'on sait d'autre part par le *berât* de l'*arpa emîni* Muṣṭafà qu'ils devaient une *cizye* de 3 *ḳurûş* par foyers, lesquels étaient fixés au nombre de 164 (APO 11-18), soit 492 *ḳurûş* : on retrouve ce chiffre dans un document de 1676 qui évalue la *cizye* des Patmiotes à 49 200 aspres (évidemment au taux de 100 aspres le *ḳurûş*). De leur côté, les moines étaient inscrits comme devant un forfait de 18 500 aspres au titre de leur *cizye* et de leur *h̲arâc-ı arâẓî*. Même en additionnant ces trois chiffres, on est loin des paiements attestés par les reçus.

[172] Cf. sur ce point le texte de Pîrî Re'îs (*Kitâb-ı baḥriyye*, F. Kurtoğlu éd, Istanbul, TTK, 1935, p. 197), traduit en français in N. Vatin et G. Veinstein, « Trois documents », *art. cit.*, p. 268-269.

[173] Cf. ce document non daté (sans doute du XVIIe siècle) par lequel la population de Patmos informe un cadi qu'elle s'est réunie et a désigné l'hégoumène comme son représentant en ce qui concerne le *h̲arâc* et toute affaire la concernant ; elle le prie de remettre à l'hégoumène un *'arẓ* de manière qu'il puisse informer la Porte des affaires patmiotes (APO 20-97).

Il ne s'ensuit pas que les Patmiotes n'eurent jamais de souci. Ils furent à plusieurs reprises victimes d'abus, dont ils se défendirent avec plus ou moins de bonheur. D'autre part, s'il est vrai qu'ils obtinrent le maintien du principe d'un versement forfaitaire, héritier d'un tribut ancien et dont la définition légale en termes fiscaux ne fut jamais vraiment précisée, la pression fiscale augmenta régulièrement tout au long de la période étudiée, comme ailleurs dans l'Empire[174], en particulier avec l'introduction du « don » de brocard franc. Le mouvement s'accéléra au XVIIe siècle, au point qu'on a le sentiment qu'il vint un moment où payer l'impôt commença à devenir une charge assez lourde[175]. Pourtant, malgré une production agricole certainement plus que médiocre, mais grâce à un actif commerce maritime et à des rentes non négligeables tirées d'autres territoires, Patmos était apparemment assez riche : Mme Zachariadou fait en effet remarquer qu'en 1640 l'île, bien qu'elle fût un caillou stérile, versait au fisc des sommes plus importantes que des grandes îles fertiles comme Naxos ou Paros[176].

Je souhaiterais conclure par une dernière remarque, sur le fait que les Patmiotes sur leur îlot, qu'ils le voulussent ou non, participaient à l'histoire de l'Empire ottoman. La conquête de Constantinople fit apparemment d'eux des tributaires du sultan. Le pouvoir croissant de celui-ci en fit insensiblement des sujets contribuables, dont les obligations changeaient (en général pour s'alourdir) au rythme de la « grande histoire », quand un nouveau sultan montait sur le trône, ou quand la capitale connaissait une crise financière. L'attribution du revenu de l'île au *ḳapûdân paşa*, ou les tentatives qu'on constate de temps en temps pour revenir sur certains privilèges, constituent autant de tentatives de rationalisation et de normalisation de la part du pouvoir central, pour qui Patmos était aussi un territoire comme un autre, entraîné avec les autres dans le courant de l'histoire ottomane.

174 Sur l'évolution des prélèvements dans l'Empire, cf. Linda DARLING, *op. cit.*, p. 109 sqq.

175 Encore que les comparaisons soient difficiles à faire, en particulier dans la mesure où l'impôt était payé forfaitairement, il semble que l'augmentation de la *cizye* en aspres ait été supérieure à Patmos aux moyennes générales prudemment avancées par L. DARLING, *op. cit.*, p. 117.

176 Cf. E. ZACHARIADOU, « The sandjak of Naxos », *art. cit.*, p. 341-342.

Nicolas VATIN, *Les Patmiotes, contribuables ottomans (XVe-XVIIe siècles)*

Les archives du monastère de Saint-Jean fournissent une abondante documentation sur la fiscalité à Patmos. Ce qui, au lendemain de la conquête de Constantinople, était un tribut versé par un petit État vassal devint bientôt un impôt, et les Patmiotes des *z̲immî* constituant pour la Porte une seule unité fiscale, moines et laïcs confondus, jusqu'à la seconde moitié du XVIIe siècle. La terminologie officielle, variable, désignait toujours le même prélèvement forfaitaire (*maḳṭû'*) qu'elle justifiait plutôt qu'elle ne le définissait. On note d'autres prélèvements : taxe de frais des percepteurs, « cadeau » au cadi de Cos, à partir de 1583 « cadeau » de brocards vénitiens au *ḳapûdân paşa* (bientôt remis en numéraire). Vers 1670, la mention d'un *h̲arâc-i arâżî* fait écho à la réforme fiscale alors appliquée dans nombre d'îles. Porté par les Patmiotes eux-mêmes, l'impôt alla d'abord au Trésor impérial, puis au *ḳapûdân paşa* quand l'île entra dans les *h̲âṣṣ* de celui-ci à l'avènement de Selîm II. Le montant augmenta régulièrement, passant de 40 pièces sous Meḥmed II à 333 1/3 sous Selîm II. L'apparition du « cadeau » en brocard alourdit la charge fiscale. Si l'unité de compte varia, l'impôt était en pratique calculé en pièces d'or. Vraisemblablement lors de l'avènement de Murâd IV, en juillet 1623, on passa au *ḳurûş* d'argent. L'analyse de la situation fiscale des Patmiotes montre que, sur leur îlot, ils participaient aux évolutions de l'Empire, auquel ils appartenaient pleinement.

Nicolas VATIN, *The Patmiots as Ottoman Taxpayers (XVth-XVIIth centuries)*

The archives of Saint John's Monastery keep an abundant documentation about the Patmiots' taxation. The tribute paid by Patmos as a little vassal State after the fall of Constantinople soon became a tax owed by the Patmiots as *z̲immî*s. Till the second half of the XVIIth century, they constituted for the sultans a single fiscal unity mixing monks and the secular population. The varying official terminology refered to the same lump deduction (*maḳṭû'*) which it justified rather than defined. One can also mention a tax for the collector's expenses, a « gift » to the *ḳâżî* of Kos and since 1583 a gift of Venitian brocades (soon paid in cash) to the *ḳapûdân paşa*. The mention of a *h̲arâc-ı arâżî* appears *ca* 1670 in the context of the fiscal reform then applied in many islands. The Patmiots brought themselves the tax, which was first due to the Imperial Treasury, then to the *ḳapûdân paşa* when the island became part of his *h̲âṣṣ* after Selîm II's enthronement. The amount regularly grew, from 40 golden coins under Meḥmed II to 333 1/3 under Selîm II. The brocade « gift » increased the fiscal pression. The unit of account varied, but the tax was actually calculated in golden coins, then in silver *ḳurûş*, probably after Murâd IV became sultan in July 1623. The analysis of the Patmiots' fiscal situation shows that, on their little island, they were involved in the evolutions of the Ottoman Empire, to which they fully belonged.

"NEGLECTED TRADES": Glimpses into the 17th Century Istanbul Underworld

In early spring of 1614 Yorgi b. Yanni from Arghirokastro (Gjirokaster), who had been working in the construction of the sultanic mosque in Istanbul (*i.e.,* the Sultanahmet Cami'i or Blue Mosque), was found dead in his house at Beyoğlu.[1] The workers' *voyvoda* (*cami'-i şerîfleri reayasının bi'l-fi'l voyvodaları olan*) brought action against Yusuf b. Bayezid from Erzincan, a resident of Topkapı, accusing him of having killed Yorgi, along with a certain İskender and the soldier (*râcil*) Mustafa b. Ahmed, *alias* "son of the stonemason" (*taşçıoğlu*). Yusuf admitted being a servant of the above-mentioned soldier and confessed that they both entered the victim's house, together with İskender, and killed him with a dagger (*hançer*). Four months later, the soldier Mustafa arrived at a compromise with the victim's father, giving him the sum of 14,000 *akçe*. This interesting case, covering five entries in judicial register from Galata,[2] raises some unanswered questions. The victim lived in Beyoğlu,

Marinos SARIYANNIS est collaborateur du Programme d'études turques de l'Institut d'études méditerranéennes/FO.R.T.H., B. P. nº 119, GR-74 100 Réthymno, Grèce.

[1] This paper forms part of my unpublished doctoral dissertation in the University of Thessaloniki, supported partly by a grant from the Greek State Grants Foundation (IKY). I wish to thank Professor John C. Alexander for his invaluable guidance and advice, as well as the staff of the Şeriyye Sicilleri Arşivi at the İstanbul Müftülüğü. I also owe thanks to Dr. Elias Kolovos for his suggestions.

[2] Galata Şeriyye Sicilleri (hereafter Ş.S.) 36/ff. 57a-b (n.d., Muharrem 1023/11.2-12.3.1614), 58a (2 Safer 1023/14.3.1614), 64b (15 Safer 1023/27.3.1614), 120b (28 Cemaziülevvel 1023/6.7.1614), 122a (28 Cemaziülevvel 1023/6.7.1614). The role of the *voyvoda* is worth noting; according to other entries of the same register, "unbelievers"

the perpetrators near the walls on the other side of the Golden Horn; we cannot know whether the murderers were acquainted with Yorgo through professional (the soldier's patronymic, *taşçıoğlu*, could indicate such a conjecture) or other networks. We do not know whether the motive of the murder was robbery or some other personal reason: the fact that Yorgi's father takes back his son's (*mazbutı olan*) 10,000 *akçe* from the hands of the aforementioned *voyvoda,* indicates a murder for personal reasons (since that sum was not stolen), without enlightening us more, however.

Unfortunately, the existing sources seldom answer such questions. Indeed, the legal procedure in such cases very rarely elucidates the motive or the background of a dispute; even more rarely have we any indication about the penalty imposed, unless there was a compromise. In part due to such difficulties, the 17th century Ottoman underworld has hardly been studied by historians.[3] Another reason for this is the relative scarcity of criminal cases in the *sicil* registers of most Ottoman cities, a phenomenon upon which many scholars have commented.[4] However, unlike provincial cities like Salonica or Halep, the *sicil*s of Istanbul abound in criminal cases, indicating a relatively high crime rate and allowing us to study the capital's underworld in some detail. After all, the quest for "voices from below" constitutes a relatively new trend in Ottoman studies; although some work has been done concerning the countryside, hearing the voice of the urban lower strata remains a

(*Rum ve sair kefere*) who had come from various parts of the Empire to work in the construction of the mosque and who stayed at Beyoğlu accept the nomination of Andrea b. Yani as their *kethüda*: Galata Ş.S. 36/23b (7 Zilkade 1022/19.12.1613) and 33b (1 Zilhicce 1022/12.1.1614). Cf. Suraiya FAROQHI, *Stories of Ottoman Men and Women: Establishing Status, Establishing Control* (Istanbul, 2002), p. 267 sq. and especially p. 278-81 for a study of Istanbul construction workers recruited from the provinces. Yorgi's widow, Margaro bt. Kosta, appears in one entry but it is not clear whether she also lived in the same house.

3 For some pioneering studies see Mustafa AKDAĞ, *Türk halkının dirlik ve düzenlik kavgası: Celalî isyanları* (İstanbul, 1995), p. 102-107; Eyal GINIO, "The Administration of Criminal Justice in Ottoman Selânik (Salonica) during the Eighteenth Century", *Turcica* 30 (1998), p. 185-209; Abdul-Karim RAFEQ, "Public Morality in 18th Century Ottoman Damascus", *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 55/56, 1-2 (1990), p. 180-196; Suraiya FAROQHI, *Coping with the State: Political Conflict and Crime in the Ottoman Empire, 1550-1720* (Istanbul, 1995); EADEM, *Stories*, *op. cit.,* p. 197 sq.; Eugenia KERMELI, "Sin and the sinner: *folles femmes* in Ottoman Crete", *Eurasian Studies* 1/1 (2002), p. 85-96.

4 GINIO, "Criminal Justice", *art.cit.,* p. 187-88; FAROQHI, *Coping with the State*, *op.cit.,* p. 145.

desideratum. The *sicil* entries offer themselves greatly for such a research, with some caution as to how faithfully did the *kadi*'s scribe render the litigants' words.[5]

COMPOSITION AND ORGANIZATION OF THE UNDERWORLD

The notion of an "underworld" implies, apart from a systematic delinquency (and partly due to it), a certain degree of collective organization (starting from small criminal gangs) and self-conscience, expressed by forms of slang, common symbols, particular meeting places, or special networks providing, for instance, fences to thieves. Tracing the underworld's self-image is not an easy task; we cannot easily tell whether the delinquents considered themselves as a category in its own right, not whether we can speak of an "underworld culture", as many scholars have done concerning the towns of the Western Europe.[6]

"Underground Culture" in an Ottoman Context

As far as it concerns the period before the mid-19th century, Ottoman sources are very sparing in that point. On the contrary, descriptions of 19th century or early-20th century underworld are abundant; we know a lot about the famous *külhanbey*s or "lords of the stokeholes" in the first half of the 19th century, organized in a sort of brotherhood. Partly thieves, partly beggars, the *külhanbey*s had also some occasional jobs, while later they started to ask for protection-money (*haraç*) and to rob passers-by. Their successors in the second half of the same century were the *kabadayı*s: each neighborhood had its own *kabadayı*, often the *pro-*

[5] Cf. the observation of S. FAROQHI, *Coping with the State*, *op. cit.,* p. 15, about purported verbatim statements in petition texts: "[W]hether these quotations have been more or less faithfully rendered, or whether their contrast with the formal language of the document proper functioned mainly as a rhetorical device, remains unknown". R. Dankoff considers even some similar quotations in Evliya Çelebi's work as examples of "Evliya's formulaic narrative technique"; see R. DANKOFF tr.-intr., *The Intimate Life of an Ottoman Statesman, Melek Ahmed Pasha (1588-1662), as portrayed in Evliya Çelebi's* Book of Travels (Seyahat-name), with a historical introduction by R. MURPHEY (New York 1991), p. 14. On such problems posed by the study of court records cf. also Dror ZE'EVI, "The Use of Sharî'a Court Records as a Source for Middle-Eastern Social History: A Re-Appraisal", *Islamic Law and Society* 5 (1998), p. 35-56.

[6] On this discussion see Robert JÜTTE, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe* (Cambridge 1994), p. 178 sq.

tégé of some magnate, and who functioned as a protector of public morality; gradually the *kabadayı*s seem to have evolved to something nearer the meaning of "underworld".[7] The oral literature that these groups developped is quite remarkable, expressed mainly in narrative or improvised songs.[8]

There are only few similar descriptions coming from the previous centuries. In his 16th-century *Hasbıhâl*, the poet Sâfî describes the "street guard" (*sokak silahdârı*), always on the beat (*kol tolaşmak*), a drug-addict (*bengî*) and broke, but also inclined to beautiful youths (*hûbân*) and pretending to be educated (which brings to mind Mustafa Ali's descriptions of the "city boys" or *şehr oğlanları*).[9] Some descriptions of local "swashbucklers" can also be found in the extant scenarios of the 18th century storytellers (*meddah*)[10]: we read about Samurkaş Yusuf Çelebi's barbershop in the Ayasofya district, where the "friends" gather (*mecma'-ı yârân*); the hero of the story must summon up all of his energy to decide to come in. There he finds bullies and dervishes,

[7] Server TANİLLİ, « Fiers-à-bras et mauvais garçons à Istanbul au siècle dernier », in François GEORGEON et Paul DUMONT eds., *Vivre dans l'Empire Ottoman. Sociabilités et relations intercommunautaires (XVIIIe-XXe siècles)* (Paris, 1997), p. 115-22. Cf. also Ekrem IŞIN, *İstanbul'da gündelik hayat. Tarih, kültür ve mekân ilişkileri üzerine toplumsal tarih denemeleri* (İstanbul, 1999), especially p. 273-98; on underground people in the Turkish shadow theater (Karagöz) see Metin AND, *Geleneksel Türk tiyatrosu: Kukla, Karagöz, Orta Oyunu* (Ankara, 1969), p. 303-4.

[8] See Osman Cemal KAYGILI, *İstanbul'da semaî kahveleri ve meydan şairleri* (İstanbul, 1937) and some very interesting examples in Tahir ALANGU, *Çalgılı kahvelerdeki külhanbey edebiyatı ve nümuneleri/ Moritaten und Vierzeiler türkischer Plattenbrüder* (İstanbul, 1943). From the 17th century we might mention some verses quoted by Evliya Çelebi, as the Galata drunkards' songs: Orhan Şaik GÖKYAY ed., *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi. Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini. 1. Kitap: İstanbul* [İstanbul, 1996, hereafter EVLİYA ÇELEBİ, (G.)] 185/f. 130a; cf. also EREMYA ÇELEBİ KÖMÜRCÜYAN, *İstanbul Tarihi. XVII. asırda İstanbul,* tr. Hrand ANDREASYAN (İstanbul, 1952), p. 24.

[9] Hanife Dilek BATİSLAM ed., *Hasbıhâl-i Sâfî* (İstanbul, 2003), p. 143-44 (according to the editor of this text, though, these are distinct descriptions of the street guard, the drug addict and the ignorant). On the *şehr oğlanları* see my article " 'Mob', 'Scamps' and Rebels in 17th Century Istanbul: Some Remarks on Ottoman Social Vocabulary", *International Journal of Turkish Studies* 11/1-2 (2005): p. 1-15 and esp. p. 4-8.

[10] Thirteen such stories have been recorded (in a very concise, even obscure form) in a mid-18th century text entitled *Mecmûa-i fevâid* (İst. Üniv. Kit. T. nr. 6758), published by Özdemir NUTKU, *Meddahlık ve meddah hikâyeleri* (Ankara, 1977), p. 180-223; cf. *ibid*., 35 n. 112, p. 101-103 and 122-146 and also IDEM, "Original Turkish *meddah* stories of the Eighteenth Century", in İlhan BAŞGÖZ-Mark GLAZER eds., *Studies in Turkish Folklore (In Honor of Pertev N. Boratav)* (Bloomington, 1978), p. 166-183. When I refer to this text I follow the ms. folio numberings, given also by Nutku. Cf. also AND, *Türk tiyatrosu*, *op. cit.,* p. 74-6 and n. 129.

each one sitting in his own special position, smoking and joking with each other (*ahbâb dâiren-mâdâr, herkesin mahsûs mahalli… müferrih duhân çubukları, mükellef vasfoluna saf-ı migalde karar. Birbirine gösterüb sefihane mezâk*). A Mevlevi dervish comes in, asking if "the gentleman" (*çelebi*) has come yet. The awaited "gentleman" is a warrior (*silâhşor*) by the name of Sorunoğlu; he wears a kind of turban and eccentric shoes, carries a knife and salutes in a special way, pronouncing prolongedly the last syllable of the arabic *Selâm aleyküm*.[11] In another story a famous thief, named Sefer Beşe (a name that implies some relationship with the janissaries) meets the hero in a dark tavern; he wears a strange *fez*, a turban lowered in the forefront (so that some of his hair and one of his eyes can be seen through a hole!), and different kind of shoes in each foot (*çalık toprak, gırbâlî fes, kapu kumaşı sarık, perçem dışarda ve bir gözü delik dizlikden görünür, biri pabuç, biri eski yemeni. Demir koparan, ucu dürlü kebe, 'ucûbe hey'et*). He introduces himself as a "master thief" (*ustâd hırsız*), a user of forty keys, and associates with the hero of the story in stealing throughout the Ottoman Empire.[12] These descriptions, however caricaturistic they may be, bring in mind the flamboyant and impressive costumes of the European underworld during the Renaissance, underlining its members' "non-conformistic" attitude.[13]

An "Organized" Crime?

The structure and organization of the underworld gangs is of special interest. The relevant literature in contemporary Western Europe, for instance, speaks of an urban underworld with detailed hierarchies, categorizations and ranks, based upon the model either of the social "estates" of medieval political theory or of professional guilds and groups. However, one must be careful not to take such descriptions at face value, since they are written by members of the elite, and so they

[11] If I interpret rightly the passage in NUTKU ed., *Mecmûa-i fevâid*, f. 18a (*intizâr-ı silâhşor, kesmî kavuk, Sorunoğlu, bıçak-mest, pabuç. Selâm, Üç vavlı Aleyke'dir*). The expression *bıçak-mest* (as read by Nutku) could also mean "drunken with (his) knife"; however, the coupled words *mest* and *pabuç* mean "a set of inner boots and over-shoes". See Sir James W. REDHOUSE, *A Turkish and English Lexicon* (Constantinople, 1921, 1st edition 1890), s.v. "mest", and cf. [Jean] de THEVENOT, *Relation d'un voyage fait au Levant…*, v. I (Paris, 1665), p. 56.

[12] NUTKU ed., *Mecmûa-i fevâid*, f. 26a-b.

[13] JÜTTE, *Poverty and Deviance*, *op. cit.*, p. 80. Costume descriptions deserve a special study, in correlation with contemporary or later pictures; cf. e.g. EVLİYA ÇELEBİ (G.) 54/37b.

tend to reflect dominant social and ideological categories rather than the reality of marginal groups; on the other hand, one would expect those people to choose already existent patterns, whenever they felt the need to organize themselves.[14]

On this subject, our information about the 17th century Ottoman underworld is quite scarce. We know that the *külhanbey*s of the first half of the 19th century did follow a strict hierarchy, organized in a sort of brotherhood, influenced by guilds and dervish orders.[15] A similar organizational pattern could also be dominant earlier as well, since Ottoman culture has a long tradition in patronizing and apprenticeship, from the guilds up to poetic and artistic production.[16] In his famous enumeration of the Istanbul guilds, Evliya Çelebi (who claims to copy an official document, entitled *Evsâf-i Konstantiniyye* and compiled by order of Murad IV in 1638)[17] includes a famous as well as obscure passage: following the guild of the police officers and the executioners, the pickpockets (*hemyân kesici*) parade, counting 300 people (having as their patron-saints "So-and-so" and "Knave", Amr u Ayyar). They are followed by the "black thieves" (or "thieves of the land", *kara hırsız*), counting up to 200 people, and the "guilds" of whores and pimps. "The above-mentioned pickpockets, thieves, rascals and malicious guys", Evliya notes, "give a tax to the chief of the night guard and the *subaşı*, according to a register" (*cümle defter ile ʿasesbaşı ve subaşıya vergi verüp*). One of the next guilds is that of the "beautiful catamites" (*esnâf-i hîzân-i dilberân*), who are also recorded in the *subaşı*'s register (*defterli olur*); all those "neglected trades" (*esnâf-ı mühmelât*) participate in the guild parade, "joking with the *subaşı*", while "it is not clear which class they belong to" (*ne zümreden oldukları maʿlûm değildir*).[18] Apart from the accuracy of the numbers given (Evliya estimates police forces and forces

[14] On this *problématique* see Jütte, *Poverty and Deviance*, *op. cit.,* p. 178-82 and cf. A. L. Beier, "Vagrants and the social order in Elizabethan England", *Past and Present* 64 (1974), p. 3-29.

[15] Tanilli, « Fiers-à-bras », *op. cit.,* p. 117-18.

[16] Cf. e.g. Stanford Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. 1: *Empire of the Gazis* (Cambridge, 1976), p. 166; Halil İnalcık, *Şâir ve Patron. Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme* (Ankara, 2003).

[17] The existence of this text is mentioned in no other source. Some parts of it come from earlier works (*Fütüvvetnâme-i Muhammedî, Cevamiü'l-Hikâyat*; see Meşkûre Eren, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi birinci cildinin kaynakları üzerinde bir araştırma*, İstanbul, 1960, p. 64-74, 126-7), but Evliya has clearly added some information of his own.

[18] Evlİya Çelebİ (G.) 223/155a.

of the *subaşı* to be 200 each), the presence of criminals in a purported "official" enumeration of guilds is problematic, along with the mention of "tax". Most probably this is a humorous allusion of Evliya to arrested delinquents, who were made to follow the police parade; the "tax" and the "register" could be satirical hints to the bribes taken by police forces.[19] Another possibility is to consider this "register" a list of branded criminals, an interpretation perhaps corroborated by Evliya's similar account of Cairo *subaşı esnafları*.[20] A parallel with similar rituals from the late Middle Ages in Europe can be drawn here, since poor and marginal people or even imprisoned criminals often took part in ritual festivities, confirming thus social hierarchy and the power of the prince.[21]

Although the internal structure of criminal gangs cannot be deduced from our sources, their very existence is somehow documented. Colin Imber studied a series of late-17th and 18th century *fetva*s, mentioning people compelled by a third part to murder or injury[22]; such cases could possibly be related with underworld gangs and their thugs. The *şe'riyye sicilleri* contain some expressions of solidarity among criminals, possibly belonging to the same gang. In 1614, for instance, men of the *subaşı*

[19] See for example Rudolf TSCHUDİ ed., *Das Asafnâme des Lutfî Pascha nach den Handschriften zu Wien, Dresden und Konstantinopel* (Berlin, 1910), p. 13. In a document from 1567, published by Ahmet REFİK (ALTINAY), *On altıncı asırda İstanbul hayatı (1553-1591)* (İstanbul, 1988, 1st edition 1935), 138 (X/3), the *subaşı* of Eyyüb is accused of taking bribes by whores, thieves and mischief-makers (*fahişe avretleri ve hırsızları ve ehl-i fesadı*).

[20] EVLİYA ÇELEBİ, *Evliya Çelebi Seyâhatnâmesi,* v. I-X (Der-i Sa'adet H. 1314/1898-1938), v. X, p. 383. According to this text, pickpockets (*neşşalân yani hemyan kesiciler*) in Cairo are under the jurisdiction (*hükmünde*) of the *subaşı* but also in his register; whenever he wanted he could locate at once any stolen article. On Ottoman branded criminals cf. Uriel HEYD, *Studies in Old Ottoman Criminal Law,* V. L. MÉNAGE ed. (Oxford, 1973), p. 253; Ahmet AKGÜNDÜZ, *Osmanlı kanunnâmeleri ve hukûkî tahlilleri,* v. VIII: *III. Murad devri kanunnâmeleri* (İstanbul, 1994), p. 115; EVLİYA ÇELEBİ (G.) 48/33a-b mentions also arrests of "suspect" and "branded" criminals (*mazanna, müttehem*). Previous conviction was proved in the basis of *sicil* copies or judicial certificates (*sûret-i sicill, hüccet-i şer'iyye*); see HEYD, *op. cit.,* p. 255. With few exceptions at the criminal code (which may have not been implemented), a permanent corporeal branding of criminals seems not to exist in the Ottoman system, unlike contemporary European countries (on those see JÜTTE, *Poverty and Deviance*, *op. cit.,* p. 163-65).

[21] E.g. in Siena or Firenze, where in 1489 Lorenzo dei Medici opened the town jail for the prisoners to take part in a ritual match of *Calcio* (football); see Lucas BURKART, "Poverty, the Poor and Welfare in Medieval Urban Culture", in Henrik JENSEN (ed.), *The Welfare State: Past, Present, Future* (Pisa, 2002), p. 155-68 and especially p. 164-65.

[22] Colin IMBER, *Studies in Ottoman History and Law* (Istanbul, 1996), p. 254-56.

arrested in Galata an infamous criminal (*şaki nâmına olan*) named Himmet; while they were carrying him to the court, however, the grocer Todori b. Hristodulo, together with his companion (*şerîki*) Panayoti and some other Christians, attacked the custody and liberated Himmet. As expected, Todori pleaded not guilty and blamed his absent companion, Panayoti; however, several witnesses testified that he had always been meddling in such evil-doings (*da'ima bunun emsâli fesâddan hali değildir*).[23] Crimes committed by such bands are quite often recorded in these registers. Again in 1614, 'Abdi b. Şa'ban, a clerk of the *muhtesib* (*ihtisâb hidmetinde olan*), lodged a complaint saying that while he was patrolling in the market of Tophane he was attacked by the cook (*tabbâh*) Ca'fer b. Mehmed, the gunner (*topçu*) Yûsuf and the criminal (*şaki*) Mehmed, a.k.a. *şerbetçi oğlu* ("son of the refreshments-seller").[24] The same year, Mustafa Re'is b. Veli, Rizvân b. 'Abdullah and "several robbers" (*ba'z-ı eşkiyâ ile*) attacked the house of a certain Abdürrahman Ağa b. el-Hac Mehmed, in Galata: they wounded his wife and slave with a knife and took down the house doors using stones and other weapons.[25] In the beginnings of 1653, some robbers (*haydûd eşkiyâsı*) entered a house in Beşiktaş and killed its proprietor. Five or six robbers were arrested: some of them were Armenian porters, while another two of them were Orthodox Christian butchers from Yedikule.[26] A still larger crowd appears in a 1660 entry: eleven men, most of them Orthodox Christians and Armenians, with two militaries, Ahmed *beşe* b. Abdullah and Mustafa *beşe* b. Abdullah, as their leaders, attacked the butcher Lambo b. Mihali, near Balat, taking 5,000 *akçe* away from him.[27] To put an end to this enumeration, in 1662 the relatives of Konti b. Strati, who was murdered in his house in Tatavla (Kurtuluş), accuse (with the help of the *subaşı* and the *'asesbaşı*) five Christians, proprietors of a *bozahane* in Kasım Paşa.[28] In most of these cases, the mixed religious-ethnic character of criminal gangs is quite remarkable: we note Orthodox Christians together with Muslims or/and Armenians; later on we shall refer mixed Jewish-Muslim bands. Thus, in this level "social" distinctions predominate over religious ones.

[23] Galata Ş.S. 36/42b (21 Zilhicce 1022/1.2.1614).
[24] Galata Ş.S. 36/53b (Muharrem 1023/11.2-12.3.1614).
[25] Galata Ş.S. 36/37b (n.d., end of Zilkade –beginnings of Zilhicce 1022/1.1614).
[26] Mustafâ Na'ima, *Tarih-i Na'îmâ,* 6 vols (İstanbul, H. 1281-2), V, 267.
[27] İstanbul Ş.S. 8/31a (n.d., Rebiülevvel 1071/4.12.1660-1.1.1661).
[28] İstanbul Ş.S. 10/70a (19 Şevval 1072/7.6.1662).

THEFT AND THIEVES

Some students of Western European criminality of the same period (the supporters of the so-called *vol-violence* thesis) have stated that in pre-modern societies crimes against persons were much more than crimes against property.[29] Although the sample I have examined is relatively small, the *sicil* registers leave us with the same impression. One could of course oppose the fact that in the Ottoman legal system the complaint for theft was connected to the pointing out of the thief, who could not be located as easily as the perpetrators of violence crimes. The victims often accuse the receivers of their stolen goods, usually small traders, and such cases generally end with a compromise.[30] Sometimes the situation is more complicated, as in the case of Nikola, the owner of a *bozahane* : in 1614 he was accused by a slave of having received his stolen money ; however, the alleged thieves [two janissaries (*beşe*), one night-guard (*'ases*)] claimed instead that they had arrested him in a quarrel in " Yanni's tavern " and left whatever money they found on him to Nikola in trust.[31] Exception to the rule are some thefts from trade centers (*bedesten*), which were investigated by the authorities with greater severity, since they jeopardized public order and urban economy ; this happened in 1591, for instance, when some merchants of the *bedesten* found their safes (*emânet sandukları*) broken.[32]

[29] JÜTTE, *Poverty and Deviance*, *op. cit.,* p. 199-200 (the author is rather cautious with this hypothesis). J. M. BEATTIE, " The pattern of crime in England, 1660-1800 ", *Past and Present* 62 (1974), p. 47-95, notes that fluctuations of crimes against property are connected with employment, wages and prices. On the problems created by quantitative analysis of crimes, however, see J. A. SHARPE, " Debate : The history of violence in England : Some observations ", *Past and Present* 108 (1985), p. 206-15.

[30] E.g. İstanbul Ş.S. 1/71b (15 Zilhicce 1021/6.2.1613), 91b (8 Safer 1022/30.3.1613), Galata Ş.S. 36/83a (1 Rebiülevvel 1023/11.4.1614), İstanbul Ş.S. 10/135b (15 Zilhicce 1072/1.8.1662).

[31] Galata Ş.S. 36/63b (13 Safer 1023/25.3.1614).

[32] The merchants kept claiming that the thief did not belong to them (*bu hâricden âdem işidür*). For fifteen days the *bedesten* was closed in order for all the shops to be searched ; the traders (*bezzâzistâncılar*) were tortured, while the middlemen and their sureties were also investigated (*dellâllar ve küfelâsı teftîş olunup*). The thief was eventually discovered, being the servant of a Persian perfumer (*misk ü anber satan 'acemün bahâya kesilen oğlanı*). See SELĀNİKI MUSTAFĀ EFENDİ, *Târih-i Selânikî,* Mehmet İPŞİRLİ ed. (Ankara, 1999), p. 231-32 and cf. S. FAROQHI, *Die Vorlagen* (telhîse) *des Großwesirs Sinân paşa an Sultan Murâd III* (Hamburg, 1967), p. 88-90 and 189. On the importance of the *bedesten* cf. Halil İNALCIK, " The Hub of the City : The Bedestan of Istanbul ", *International Journal of Turkish Studies* 1 (1980), p. 1-17.

Identity and Methods of Thieves

As far as it concerns the stolen goods, these are (apart from cash) mainly clothing and household items, another remarkable similarity with contemporary Western Europe, suggesting a certain correlation between theft and poverty.[33] Besides this, most of the alleged thieves are poor people belonging to the lower social strata, often servants, maids or slaves.[34] A remarkable as well as obscure exception concerns the poet Fünûnî (second half of the 16th century), who is said to have been a famous thief, even "unsurpassable in the science of theft" (*ol fende zû-fünûn-ı ʻasr olup*).[35]

Unfortunately we do not know any Ottoman literary works, as those of the medieval Arabic lands or Elizabethan England, containing detailed descriptions of various imposters and thieves and of their methods.[36] A *meddah* story mentions various kinds of robbers: some lay in wait for travelers in Moda (Fenerbahçe) and attack their boats, while others put up at Tahta Hanı, invite merchants for some entertainment and then kill and rob them, fleeing afterwards to Bursa.[37] In some cases, the *sicil* entries let us have a look at some special methods of swindle and theft, apart from burglary. Şaʻban b. Şukrullah, a resident of Vona (near Trabzon), accused first a certain Safer b. Zûnnûn of decoying him to Tophane, where they ate and drunk together; when he woke up he discovered that Safer had stolen him 2,500 *akçe*. Safer pleaded not guilty; indeed, some twenty days after Şaʻban brought to court for the same theft two women, Meryem bt. Sincâb (?) and Şehzâd bt. Halîl,

[33] JÜTTE, *Poverty and Deviance*, *op. cit.,* p. 152-53.

[34] The relatively big share of servants in urban delinquency has been noted by S. FAROQHI, *Towns and townsmen of Ottoman Anatolia. Trade, crafts and food production in an urban setting, 1520-1650* (Cambridge, 1984), p. 282, who draws also some parallels with the French experience.

[35] MUSTAFA ALI, Künhü'l-ahbâr*'ın tezkire kısmı*, Mustafa İSEN ed. (Ankara, 1994), p. 321.

[36] C. E. BOSWORTH, *The Mediaeval Islamic Underworld. The Banû Sâsân in Arabic Society and Literature*, v. I: *The Banû Sâsân in Arabic Life and Lore* (Leiden, 1976), p. 102-5 (and n. 18), 116-18 etc. Some *meddah* stories show a certain similarity; e.g. NUTKU ed., *Mecmûa-i fevâid*, ff. 23a-25b and 26a-b.

[37] NUTKU ed., *Mecmûa-i fevâid*, ff. 14b–15a (*siz değil misiz, Fenerbağçesi, kurb-ı Moda, burn-ı Tokmakçı, kayığa Kartal'dan bindikden, Gebze, İzmid'den, Adalar'dan, İçme'den, Yalak Ayad'dan, Dağ Hamamı'ndan, Bozburun'dan, Bursa'dan, Mudanya'dan gelen seyirciler kayıkların basub, hatta geçen hafta dostum Haseki'nin Dağ Hamamı'ndan gelürken falan filân herifler?… On dahi sizler, Tahta Hanı'nda olub gece ile komşularınız bazirgânları helvaya dâvet, cümlesin katl, malların ahz, Bursa'ya firâr eylediniz*).

from the Bereketoğlu quarter of Galata. He gives more details now: they had been eating and drinking all together at the house of a certain Fatma at Tophane, where they also slept. The two women admitted of having stolen and shared the aforementioned sum.[38] In 1680, a "thief merchant" known as "the hooker" (*çengelci nâmında bir dûzdân* [!]-*i bâzirgân*), was stealing at night clothes from windows, using a hook.[39] This method of theft with a hook (*çengel*) seems to be implied by a pun of Evliya Çelebi's, who relates the Çengelköy hamam with thieves (*hırsızlara*).[40] The hamams, especially those reserved for women, were anyway a favorite place of theft; it seems that those petty thieves delivered stolen articles to their own "fences". In 1613, for instance, 'Ayni bt. 'Ali was accused of having stolen a silver belt, which she had undertaken to keep; furthermore, she was said to have delivered it to a soldier named Ibrahim, a guard (*yasakçı*) at Fener Kapısı. At last 'Ayni admitted her being acquainted to Ibrahim, although the latter, from his part, denied knowing her; however, witnesses testified that earlier he had called her a whore (*sen… kahbesin bana da gelürsen âhara de gelürsün dedikde*).[41] In 1662, Siyavuş bt. Abdullah from Balat district confessed that she had stolen certain clothes from a woman at Sıcanlı Hammamı, in the district of Rah-ı Cedîd. The very same day another woman accused Siyavuş, specified now as a freed slave of Pehlivan 'Osman beşe b. İbrahim, of having stolen four months ago some items, which she had delivered to her then master.[42] Slaves or ex-slaves seem to be the usual suspects for most of the thefts; often a slave would escape, taking with him money in cash or precious goods, with or without the help of some stranger.[43]

[38] Galata Ş.S. 36/49b (17 Zilhicce 1022/28.1.1614) and 60a (10 Muharrem 1023/20.2.1614). No prosecution for *zinâ* seems to have followed, although these men and women were obviously strangers (*nâ-mahrem*) with each other.

[39] Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Silâhdâr Tarihi,* Ahmed Refik ed., 2 vols (İstanbul 1928), I, p. 732. This particular thief's method resembles similar pre-Ottoman practices (Bosworth, *Underworld*, *op. cit.,* p. 102); cf. also Nutku ed., *Mecmûa-i fevâid*, f. 23b (*incekara ucu çengelli bir uzun ipi birkaç def'a atub murâdı üzere dıvarın bâlâsına rekz eyledi*).

[40] Evliya Çelebi (G.) 137/97a.

[41] İstanbul Ş.S. 1/69a (2 Zilhicce 1021/24.1.1613).

[42] İstanbul Ş.S. 10/3b (10 Receb 1072/1.3.1662) and 5b (10 Receb 1072/1.3.1662).

[43] E.g. İstanbul Ş.S. 1/42b-43a (2 Ramazan 1021/27.10.1612), 2/7a and 7b (9 Şevval 1024/1.11.1615), 8/11b (8 Rebiülevvel 1071/11.11.1660), 10/24b (16 Şa'ban 1072/6.4.1662).

"Professional" Theft

More interesting in respect to the Ottoman underworld, as defined above, is the presence of "professional" thieves, who seem to steal systematically. Such cases are often met in *sicil* registers. For instance, when in 1615 some Christian residents of the Tahta Minare quarter in Balat denounced Yorgi b. Kosta as a habitual criminal (*da'ima ehl-i fesâd ve şıkâ üzere olub*), they accused him of having stolen 3,000 *akçe* from Paraskeva b. Mihali, several clothes and items from Manoli b. Mihali, as well as clothing from houses and stores of several Muslims. Yorgi's father was present in the court and stated that after having taken knowledge of his son's nature he renounced him (*merkumun fesadına muttali' olub… mezbur şakiyi ben redd-i külli ile redd eyledim*).[44] In an entry from 1662, a certain Gemicioğlu ("sailor's son") İbrahim, a tenant at Hacı Kadın quarter of Un Kapanı, was accused of several burglaries, while other neighbours confirmed his bad reputation.[45] Such cases often offer us a glimpse into the background of criminals, most usually bachelors from a low-class origin.

The existence of thieves' gangs, who would not hesitate to use violence, is well attested in court registers. Such cases are often quite impressive; let us mention just three events, all from the same year, 1614, and at the same district of the city, Galata. In the first case, two men of the chief of the Istanbul fruit market (*meyve pazarı başı*), named Kadri b. Ramazan and Süleyman, together with two Jews named Avraam and Terazi-oğlanı ("son of the balance"?), entered a warehouse at Galata and stole several barrels of grapes; when a guard (*yasakçı*) was sent there, the band hit him and forced him on a boat, leaving him afterwards at Un Kapanı.[46] A few days later, three young traders (*bezzazistan… tâcirlerinden*), all bearing the same name of Mehmed b. Mehmed, made their way into a storeroom in the *bedesten* and attacked its owner with a gun (*tabanca*). The victim brought into court witnesses who testified that these three Mehmeds were well-known as mischief-makers (*kendi hallerinde olmayub*).[47] Finally, some

[44] Balat Ş.S. 20/21a (23 Receb 1024/18.8.1615).

[45] İstanbul Ş.S. 10/68a-b (16 Şevval 1072/4.6.1662) and 73a (15 Şevval 1072/3.6.1662). In the first of these two entries this accusation is somewhat awkwardly inserted in a petition for the expulsion of Christians out of a Muslim neighborhood.

[46] Galata Ş.S. 36/47a (1 Muharrem 1023/11.2.1614).

[47] Galata Ş.S. 36/49a (8 Muharrem 1023/18.2.1614).

months later, the chief grocer of the Galata market (*bakkallar bazar başısı*) Mahmud Çelebi b. 'İsâ accused a certain Mustafa b. Resûl of breaking into his store and of stealing 8,000 *akçe*, as well as wounding his clerk, 'Osman, who was sleeping inside. Mustafa claimed that at the time he was too drunk to remember anything, but he also stated that somebody known as "the Bosnian" was the one who committed the crime (*ben bu gice ziyâde sarhoş olmağla dükkân-ı mezburu açub açmadığımı ve mezbur 'Osman'ı biçak ile urub urmadığımı bilmem lâkin dükkân-ı mezburu açan Boşnak derler bir kimesnedir*). At this same day Mahmud Çelebi brought forward an *acemî oğlan* named Mehmed b. İbrahim as Mustafa's accomplice (most probably "the Bosnian"; we know that many of the *acemî oğlan* came from Bosnia, while his patronymic indicates a second-generation-Muslim). The latter denied the charge, some witnesses, however, assured that he was a habitual criminal.[48] Networks connecting Jews with Muslims of the market, or a drunkard with an *acemî oğlan*, would not necessarily be peculiar to the underworld; however, they distinctly imply close relations of low-class people in the streets and coffeehouses of the city.

VIOLENCE CRIMES

The high frequency of violent incidents in Istanbul is evident from the *meddah* stories, where almost every hero gets some time mixed up in tavern brawls, often resulting to mortal wounds; in one of these stories a huge crowd, armed with every sort of lethal weapon, awaits a Mevlevi sheikh at Beşiktaş to kill him.[49] In the sample of *sicil*s I studied, knifes (*bıçak*) are the most usual weapons; in fewer cases criminals use daggers (*hançer*) and pistols (*tabanca*) or, very rarely, maces (*yapraklı topuz*) or rifles (*tüfeng*). Often we meet improvised weapons such as canes (*değnek*), stones or even an adze (*keser*), while many of

[48] Galata Ş.S. 36/122b (3 Cemaziülahir 1023/11.7.1614). Many decrees had prohibited the staying of assistants in the shops during the night, apparently to no effect. For such prohibitions see Refik, *On altıncı asırda*, *op. cit.*, 145-46 (X/13: *dükkan içinde gice ile kimesneyi yatmağa komıyub*), Silahdar, *op. cit.*, I, p. 385 (*mezbur herif iki nefer köleleri gice dükkânda yatmağın mahallı men' eyleyüp*).

[49] Nutku ed., *Mecmûa-i fevâid*, f. 14a (*bu gürûh-ı enbûh ellerinde pala, pinyâl, tigan, gaddare, kılıç, varsık, kalluş, salma balta, nacak, şiş, bıçak, soya soymantı, top, tüfenk, tabanca, karabina, piştov, meç. "Alât-ı harbile Dede'yi katle bekleriz" deseler, "Giderim," demiş idi*).

the registered injuries had been inflicted with bare hands (*yumruk, muşt*).[50]

As mentioned above, the legal way such incidents are recorded in the *sicil* registers makes almost impossible for us to find out information such as their motives or background; furthermore, more details are recorded concerning the victim rather than the culprit. Sometimes even murders mentioned by narrative sources remain totally obscure, for instance when Evliya Çelebi describes how Derviş ʻAlî, the *şeyh* of Güleşçiler Tekyesi, was stabbed by a "young thug" (*bir yiğit dal-bıçak*) named Hacı Ahedoğlı ("son of so-and-so"), who had just gone out of a barber-shop. In other cases Evliya is somewhat more elucidating: he narrates how a young stranger (*bir garîb yiğit*) quarreled while trading in the market of Tophane and killed several people with his sword.[51] The motives of many assaults could be similar: personal reasons or simple quarrels, often taking a more serious form if there was some weapon available, or if the delinquent belonged to some special group, if for instance he was a soldier and felt freer to act unpunished. Janissaries, sipahis and other militaries were responsible for about 1/3 of the injury or murder cases in the registers studied; often the victim belonged to some military body as well.

Criminals and Underworld

Occasionally, culprits or even victims seem clearly to belong to the underworld, or at least to these marginal or semi-marginal elements constituting the Istanbul mob. The historian Mustafa Selânikî recorded an impressive example: in 1597, several persons of ill repute, among which some soldiers (*erbâb-ı havâ vü heves eşkıyâsınun bed-nâmlarından çavuş ve sipâh ve sâ'ir esnâfdan*), who were in the habit of assembling at Çizmeci Tekyesi in Tophane, quarreled for some love-affair (*âşık u rakîb fesâd u gavgaya mü'eddî olup*). More than twenty of them were wounded and six were killed, among them a young descendant of the Prophet (*şeyyîd*); two people died afterwards "at the places where they were hidden" (*İstanbul'da pinhân oldukları yerde*).[52] More humble, an

[50] Weapons are written down scrupulously in *sicil* registers, because they determine whether the crime is intentional. In this case, the weapon should be either a lethal one, or one especially adjusted to kill (IMBER, *Studies in Ottoman History*, *op. cit.,* p. 254).

[51] EVLİYA ÇELEBİ (G.) 161/113a, 189/132b.

[52] SELANİKI, *op. cit.,* p. 677-78. According to EVLİYA ÇELEBİ (G.) 189/133a, Çizmeci Tekyesi had also an *imaret* and viewed the sea. About Tophane as an ill-reputed district

event from 1612 is no less interesting: in the middle of the night, ‘Osman Çelebi and Hüseyin Beğ knocked on their neighbour's door. When the latter's son came out, they took him as far as the nearby *mescid*, with the pretext that the imam had asked for him; there they wounded him seriously with a mace. At the court two witnesses testified that one of the culprits, ‘Osman Çelebi, had boasted in their presence of having stolen some pistols (*birkaç tabanca çaldım*).[53] The titles Çelebi and Beğ indicate respectively an educated person and a lower military official, although most probably we need not to take them at face value.[54] At any rate the incident seemed serious enough to be recorded in the presence of the *subaşı vekili*. On the other hand, such swashbucklers were not always marginal people. The same year ‘Ömer Paşa's nephew, Mehmed Beğ b. İbrahim, together with a group of armed retinue (*şakî ile ve cebe ile ve kolcâk ile*), wounded seriously a slave at Tophane. His owner brought forth witnesses who testified that Mehmed Beğ gathered criminals and prostitutes around him and they prowled the streets on horseback, armed and drunk (*da'ima yanında birkaç eşkıyâ ile atla ve cebe ve kolcâk ile ve kılıc ve hancer ve bıcak ile serhoş ve lâya'kıl gice ve gündüz fahişeler ile fısk u fesâd üzeredir*). Even if this person belonged somehow to the elite, if anything through his uncle,[55] the people around him belonged clearly to underworld and marginal groups. Moreover, about a month later a woman named ‘Ayşe bt. ‘Abdullah got stabbed to death; she was a tenant (*icâre ile sakine olan*) of Mehmed Beğ b. İbrahim, most probably the same person (the slave of the previous case was wounded in the same neighborhood, Hüseyin Ağa

cf. Eremya Çelebi Kömürcüyan, *İstanbul Tarihi*, *op. cit.,* p. 43; H. Develi ed., *XVIII. yüzyıl İstanbul hayatına dair Risâle-i garîbe* (İstanbul, 2001), p. 33; Nutku ed., *Mecmûa-i fevâid*, f. 23a. The connection of Tophane with the later *kabadayı*s seems to have survived through the 19th century (Kaygılı, *Semaî kahveleri*, *op. cit.,* p. 7).

53 İstanbul Ş.S. 1/22a (6 Receb 1021/2.9.1612).

54 Cf. now G. Tülüveli, "Honorific Titles in Ottoman Parlance: A Reevaluation", *International Journal of Turkish Studies* 11/1-2 (2005), p. 17-27.

55 The *sicil* does not specify the identity and office of Mehmed Beğ's uncle. Ketenci ‘Ömer Paşa was appointed as *vali* of Diyarbekir in 1603/4; after his dismissal he was made responsible for the appointment of the *beys* of Vlachia and Moldavia, and in 1623 he was made *beylerbeyi* of Trabluşgarb. See Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, Nuri Akbayar ed. (Istanbul, 1996), 1326, s.v. Perhaps there is a confusion with Kitapçı ‘Ömer Paşa, fighting the same year (1612) in Transylvania and appointed in 1623 as *beylerbeyi* of Trabluşşam. See İbrahim Peçevi (Peçuylu) Efendi, *Tarih-i Peçevi,* 2 vols (İstanbul H. 1281-1283), II, 350 and Süreyya, *op. cit.,* p. 1700, s.v. "Yusuf Pasa (Seyfoğlu)". Another ‘Ömer Paşa of the era was the *beylerbeyi* of Tikrit, executed in 1628/29; see *ibid.,* 1323.

mahallesi at Tophane).[56] It is tempting to correlate this murder with the circle of "armed criminals" who escorted Mehmed Beğ during his showy wanderings. His unlucky tenant could possibly be one of the "prostitutes" allegedly surrounding him.

This last incident takes us to a somehow special category of violence crimes, in which women were robbed and killed. An impressive case is that of Forsa Halil Ağa, a *müteferrika* and ex-chief of the armorers (*Cebecibaşı*), who was accused in 1595 of taking prostitutes (*fevâhiş*) to his house, where he robbed and killed them with the help of his servants. An investigation revealed more than ten bodies buried at his gardens.[57] No less appalling crimes were committed in 1687 by some sailors of the navy along the Bosphorus shore: a sailor's wife lured wives and concubines of rich men, with all their jewelry, saying she would take them to a wedding; the gang then robbed and killed them.[58]

IN PLACE OF A CONCLUSION: DELINQUENCY AND MARGINALITY

Our sources seem not adequate to describe a structured "underworld", or some "professionals of the crime" that could constitute a sort of closed, parallel society, with its own culture and organization. To be sure, we came across jobless people described as mischief-makers and rogues, mainly in entries concerning their expulsion from the neighborhood. However, even habitual criminals seem more often to practice some trade or to belong to some military group (especially in violence crimes; in cases of theft slaves and servants are much more represented).[59] The existence of gangs (sometimes religiously mixed), the

[56] Tophane Ş.S. 16/68a-b (6 Cemaziülahir 1021/4.8.1612) and 85a (20 Receb 1021/16.9.1612).

[57] SELANİKI, *op. cit.,* p. 546.

[58] SİLAHDAR, *op. cit.,* II, p. 265-66 (*birinin 'avreti ba'z-i ehl-i 'ırz-i kibârın zevcin ve câriyesin "düğüne gidelim" deyü ezlâl ve sîm ve zere ğark edüb evine varduğı gibi soyup tassaruf eyledikden sonra katl ve ba'z-ı evi köşelerine defn eyledüği şâî' olmağla aradılar birkaç yerde leş buldular*); cf. FAROQHI, *Stories of Ottoman Men and Women, op. cit.,* p. 169. For other cases of "robbery-*cum*-murder" see Mustafa CEZAR, *Osmanlı tarihinde Levendler* (İstanbul, 1965), 9 (cf. HEYD, *Criminal Law*, p. 194-95 and PEÇEVİ, *op. cit.,* I, p. 127), or SİLAHDAR, I, p. 739.

[59] In a sample of nine *sicil* registers from the greater Istanbul area (İstanbul mahkemesi, Balat, Ahi Çelebi, Galata, Tophane), covering two separate time-spans of the 17th century (H. 1021-1025/1612-1617 and H. 1071-1074/1660-1664), 24 out of 70 cul-

obscure mentioning of " criminal guilds " by Evliya Çelebi and the internal structure of the 19th century *külhanbeyi* brotherhoods indicate, however, that we cannot exclude a certain organization of habitual delinquents.

" Marginal " people in their environment

In this context, we must note that Istanbul did not have quarters of ill repute, where exclusively marginal or delinquent people would reside. Some neighborhoods with a high criminality rate or marked by gatherings of rowdy elements, such as Balat, Kumkapı or Galata and its broader coastal area (from the arsenal to Tophane), owed their reputation to their taverns and other places and characteristics attracting delinquents, rather than to their residents (often completely " decent " people).

It is difficult to find out whether such people were in a marginalized position in their own environment, or if, in the contrary, they were socially accepted among the poorer strata of the urban population. To be sure, the mixed socio-economic character of the Istanbul neighborhoods[60] did not favor the existence of " criminal ghettos ", with the result that marginal elements are often being expelled by their neighbors. In 1613, for instance, Frantzi b. Angelino (?) was accused by one of his neighbors in the *mahalle* of Ali Paşa, because he gathers several " wrong-doers " (*eşkiya*) at his house, who " thought of [the complainant's] house as a tavern " (*mülkime meyhâne zan edüb*) and thumped on his door with stones and knives.[61] Three years later, " criminals and strangers " (*levendât ve nâ-mahrem*) gathered at the house of (the same ?) Frantzesko, in the *mahalle* of Karabaş, drank wine and annoyed his (Christian) neighbors.[62] Such persons could have various low-rank military titles (*ağa, beğ…*) ; in 1615 the royal saddler (*sarrâc-ı sultânî*) İsma'il Beğ b. Uğurlı bought a house in the quarter of Kâtib

prits of violence crimes were soldiers of some sort, 10 were small traders or artisans and 8 sailors ; as to property crimes, only 5 out of 38 alleged thieves were janissaries or sipahis, while another 5 were servants and 4 slaves.

[60] For a methodology proposal concerning the location of the " poorer " town quarters, based on *vakf* donations, see the pioneering study by the late Stéphane YERASIMOS, « Fatih : une région d'Istanbul aux XVe et XVIe siècles », in C. HEYWOOD-C. IMBER eds., *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage* (Istanbul, 1994), p. 369-81.

[61] İstanbul Ş.S. 1/72a (16 Zilhicce 1021/7.2.1613).

[62] İstanbul Ş.S. 2/30b (I Muharrem 1025/20-29.1.1616).

Muslihüddin, where he gathered "prostitutes and criminals" (*fâhişe ve levendât*) to drink wine, even during the month of Ramazan.[63] The process of expulsion was of course easier, if someone rented a room or stayed in a *vakf* hospice. In 1615 again, four Muslim, residents of the rooms of İbrahim Çavuş's *vakf* in the quarter of Çakır Ağa, were denounced by the people responsible for these rooms (*odalar ehâlisinden*) as irreligious and trouble-makers (*bî-namaz… da'ima itâle-i lisân edüp gavğadan hali değillerdir*). The defendants promised to move on their own will (*hüsn-i ihtiyarımız ile ahar mahalleye nakl ve irtihal edelüm*).[64]

On the other hand, we do not know of any Ottoman texts praising explicitly criminal acts, as is the case for instance in medieval Iraq.[65] No doubt, such texts express a sort of oblique social criticism rather than real thoughts; the same idea has been stated by Özdemir Nutku about *meddah* stories such as the ones mentioned above, where criminal acts abound and no reprimand is seen.[66] We do know that Anatolian robbers and *celali*s were turned to heroes in folk songs and epics, a process very posterior to the real events, according to Karen Barkey.[67] Na'îmâ observes, however, that the common people (*nâs*) often sympathize with executed robbers because of their manliness and gallantry (*hâ'ine merhamet eder bulunur kimi şekl ve şemâ'ine ve kimi bahâdırlığına*), while no one pitied the *şeyhülislâm* Feyzullah Efendi and his sons, executed cruelly during the 1703 revolt.[68] Indeed, a certain popular sympathy against prisoners is somehow documented: we read for instance that the elegies of the imprisoned poet Hasbî (mid-16th century) were very popular among the "commoners" (*ba'z-ı 'avâma te'sîr idüp vird-i zebân idinmiş*).[69] Moreover, many of the great 17th century revolts of Istanbul were marked by assaults of the crowds onto jails and liberations of pris-

63 İstanbul Ş.S. 2/8a (12 Şevval 1024/4.11.1615). The same case is also recorded a month before in Balat Ş.S. 20/37a (10 Ramazan 1024/3.10.1615); obviously, the *naib* of Balat was not able to enforce İsma'il Beğ's expulsion.

64 Balat Ş.S. 20/22b (26 Receb 1024/21.8.1615).

65 Bosworth, *Underworld*, *op. cit.,* p. 105. According to that text, a bandit is no worse than warriors plundering their loot, let alone a governor taking bribes or a judge misappropriating orphans' proprieties.

66 Nutku, *Meddahlik ve meddah hikayeleri*, *op. cit.,* p. 124.

67 Karen Barkey, *Bandits and Bureaucrats. The Ottoman Route of State Centralization* (Ithaca-London 1994), p. 180 sq.

68 Na'îma, *Feyzullah Efendi Vak'ası* (text added to the last volume of the Ottoman edition of *Tarih-i Na'ima*, *op. cit.)* p. 32.

69 Mustafa Ali, *Tezkire kısmı*, *op. cit.,* p. 207-8.

oners[70]; however, it is difficult to tell with certainty neither who exactly were manning the rebels' ranks, nor who the liberated prisoners were.

"Marginality" and Exclusion

Ottoman "low society", in my opinion, is not easily interpreted on the basis of "marginality" models elaborated by scholars studying medieval and Renaissance societies of the Western Europe.[71] The notion of "exclusion", for instance, is almost absent in the Ottoman ideology. The lack of a strict dichotomy between body and spirit in Islam (as opposed to medieval Christianity), to take an example, makes connotations of sin much less important in cases of "bodily" deviance, such as homosexuality, leprosy or physical disability.[72] On the other hand, there are no clearly "disrespectful" professions, as were for instance European usurers, executioners or jugglers, although Ottoman elite writers seem to keep an ambiguous attitude against entertainers (story-tellers, musicians and singers, acrobats etc.)[73]; even prostitutes could simply

[70] See some examples in SARIYANNIS, " 'Mob', 'Scamps' and Rebels", *art. cit.,* p. 12 and n. 73.

[71] On such models see e.g. Bernard VINCENT (ed.), *Les marginaux et les exclus dans l'histoire* (Paris, 1979) and especially the contribution by Jacques LE GOFF. These views rely heavily on the problematic notion of a standardized and unified dominant ideology; modern research places more importance on the role of political power in the marginalization process.

[72] On homosexuality cf. IMBER, *Studies*, *op. cit.,* p. 182; Leslie P. PEIRCE, "Seniority, Sexuality, and Social Order: The Vocabulary of Gender in Early Modern Ottoman Society", in Madeline C. ZILFI (ed.), *Women in the Ottoman Empire. Middle Eastern Women in the Early Modern Era* (Leiden-New York-Köln 1997), p. 169-96, esp. 174-75; Dror ZE'EVI, "Changes in legal-sexual discourses: sex crimes in the Ottoman Empire", *Continuity and Change* 16/2 (2001), p. 219-42. A detailed discussion of this issue cannot be given here; one could observe that Ottoman reality was much more tolerant against homosexuality, in spite of the very strict legal texts. Even moralistic writers (such as BATİSLAM ed., *Hasbıhâl-i Sâfî*, *op. cit.,* p. 156-61) refer to the social consequences (mainly losing the opportunity to create descendants) rather than the religious or moral ones. On leprosy see *Encyclopedia of Islam,* 2nd ed. [suppl.], s.v. "Djudhâm" (M. W. DOLS); R. MANTRAN, « Règlements fiscaux ottomans. La police des marchés de Stanboul au début du XVIe siècle », *Les Cahiers de Tunisie* 14 (1956), p. 213-241, esp. 240; N. BELDICEANU, *Recherche sur la ville ottomane au XVe siècle* (Paris, 1973), p. 205; HEYD, *Criminal Law*, *op. cit.,* p. 120; it seems Ottoman practice followed the Byzantine tradition of philanthropy and social welfare, rather than the medieval European exclusion and persecution practices. Finally, some references suggest that invalids could even be considered as tokens of God's omnipotence: see EVLİYA ÇELEBİ (G.) 318-19/217a-b; SİLAHDAR, *op. cit.,* I, p. 564 and cf. DEFTERDAR SARI MEHMED PAŞA, *Zübde-i vekayiât*, A. ÖZCAN ed., (Ankara, 1995), p. 19-20.

[73] For negative attitudes see e.g. Mehmet ŞEKER (intr.-ed.), *Gelibolulu Mustafa 'Alî ve*

change their residence, with no other legal consequences.[74] In fact, the only groups that can properly be described as collectively "marginal" by definition are some heretical dervish orders, such as the Kalenderis, who openly contempted and challenged not only religious standards, but also social and moral norms.[75] In a similar degree, to be sure, Gypsies were generally seen with contempt and sometimes were persecuted collectively; however, they do not seem to have been objects to standardized real-life exclusion, especially since they are often cited among those who illegally enter the ranks of the janissaries.[76] At any rate, the status of Gypsy (Roma) communities remains a matter of debate; one has maybe to make a distinction between Istanbul and provincial areas to this respect.[77]

Women and Crime

A short notice must be made here concerning the role of Ottoman women in criminality and their position in the underworld. Being a

Mevâ'idü'n-nefâis fi-kavâ'ıdi'l-mecâlis (Ankara, 1997), p. 308-310; CA'FER EFENDİ, *Risâle-i mi'mâriyye. An early-seventeenth-century Ottoman treatise on architecture,* H. CRANE ed.-tr. (Leiden, 1987), p. 26-28; DEVELİ ed., *Risâle-i garîbe*, *op. cit.,* p. 31, 43; M. E. DÜZDAĞ ed., *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi fetvaları ışığında 16. asır Türk hayatı* (İstanbul, 1983), p. 200-2. However, the presence of such entertainers in the palace itself (e.g. SELANİKI, p. 170; NA'İMA, V, p. 419; SİLAHDAR, I, p. 375 and more generally AND, *Türk tiyatrosu*, *op. cit.,* p. 38) corroborates Evliya's rather benevolent references (e.g. EVLİYA ÇELEBİ (G.), p. 298-99, 301-7, 311-12/204a, 205b-208b, 211b-212a).

[74] HEYD, *Criminal Law* 92 (=130). Legal consequences were rather reserved for their procurers.

[75] The bibliography about heretical dervishes in Ottoman society is huge; on Kalenderis see especially Ahmet Yaşar OCAK, *Osmanlı İmparatorluğunda marjinal sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. yüzyıllar)* (Ankara, 1992); IDEM, "Kalenderi Dervishes and Ottoman Administration from the 14th to the 16th Centuries", in G. M. SMITH (ed.), *Manifestations of Sainthood in Islam* (Istanbul, 1993), p. 239-55.

[76] For contemptible views see e.g. CA'FER EFENDİ, *Risâle-i mi'mâriyye*, *loc. cit.;* EVLİYA ÇELEBİ, *Evliya Çelebi Seyâhatnâmesi, op. cit.,* VIII, p. 86-95; Edith Gülçin AMBROS, "Six lampoons out of Faqîrî's *Risâle-i ta'rîfât*", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 82 (1992), p. 35-36; Yaşar ÇALIŞKAN (tr.), *Lâmi'î-zâde Abdullah Çelebi: Latîfeler* (İstanbul, 1997), p. 27. On collective persecutions see EREMYA ÇELEBİ KÖMÜRCÜYAN, *İstanbul Tarihi*, *op. cit.,* p. 4; Ahmet REFİK (ALTINAY), *Hicrî on ikinci asırda İstanbul hayatı (1100-1200)* (İstanbul, 1988; 1st ed. 1930), p. 198-99 (nr. 240). On Gypsies entering the army, see Sir Paul RICAUT, *The History of the Present State of the Ottoman Empire … in Three Books* (London, 1686), p. 332, 340; SELANİKI, p. 220, 471 etc.; KOÇİ BEY, *Koçi Bey risalesi: şimdiye kadar elde edilememiş olan tarihî eserin tamamı*, ed. Ali Kemalî AKSÜT (İstanbul 1939) 32, 45; *Kitâb-i müstetâb*, in Y. YÜCEL ed., *Osmanlı Devlet Teşkilâtına dair Kaynaklar: Kitâb-i müstetâb – Kitâbu mesâlihi'l-müslimîn ve menâfi'i'l-mü'minîn – Hırzü'l-mülûk* (Ankara, 1988), p. 4.

[77] See the excellent contribution by Eyal GINIO, "Neither Muslims nor Zimmis: The

woman in the Ottoman society had, in a certain degree, some features of exclusion; one could even be tempted to include women in "marginal" groups, since they could not participate actively in public life nor have any marked presence outside their homes. This somber image is now somehow moderated, due to several studies emphasizing economic and social activity of women in Ottoman cities, while the active role of women of the sultanic harem or others in politics has been amply studied.[78]

Apart from the highly important (in our context) issue of prostitution, which was not taken up at all in the present article,[79] women in crime-related documents appear more often as the victims. One would only remind the case of ʻAyşe bt. ʻAbdullah, perhaps a prostitute from the circle of the infamous "ʻÖmer Paşa's nephew", Mehmed Beğ b. İbrahim, as well as the poor victims (also prostitutes) of the cruel Forsa Halil Ağa and his servants in 1595, or of the sailors "on the loose" in 1687.[80] Family violence would also often result to crime, with women as usual victims: in 1702/3, Şeyh Maʻnevi Efendi was accused of having killed his wife in the Kadırga district of Istanbul; he was dead before the investigation of the crime, however.[81] The inverse situation could also

Gypsies (Roma) in the Ottoman State", *Romani Studies* 5, vol. 14, nº 2 (2004), p. 117-144. Ginio gives more emphasis to the exclusion of Gypsies from Ottoman society, based mainly on their legal status and their religious ambiguity.

[78] See for instance L. PEIRCE, *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, (New York-Oxford, 1993); EADEM, *Morality Tales. Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley and Los Angeles, 2003); T. ARTAN, "From Charismatic Leadership to Collective Rule: Introducing Material on Wealth and Power of Ottoman Princesses in the Eighteenth Century", *Toplum ve Ekonomi* 4 (1993), p. 53-94; R. C. JENNINGS, "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records – The Sharia Court of Anatolian Kayseri", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 18 (1975), p. 53-114; H. GERBER, "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa, 1600-1700", *IJMES* 12 (1980), p. 231-44; Y. J. SENG, "Standing at the Gates of Justice: Women in the Law Courts of Early-Sixteenth-Century Üsküdar, İstanbul", in S. HIRSCH – M. LAZARUS-BLACK (eds.), *Contested States: Law, Hegemony and Resistance* (New York, 1994); the studies collected in ZILFI, *Women*, *op. cit.;* FAROQHI, *Stories of Ottoman Men and Women, op. cit.*

[79] Prostitution is significantly represented in both narrative and archival studies. On the legal point of view see KERMELI, "Sin and the sinner", *art. cit.* I intend to study Istanbul prostitution more specifically in another paper.

[80] Cf. above, n. 56-58.

[81] DEFTERDAR, *Zübde-i vekayiat*, *op. cit.,* p. 747-8 and A. ÖZCAN (ed.), *Anonim Osmanlı Tarihi (1099-1116/1688-1704)* (Ankara, 2000), p. 181-82). "Family crime" is often met in the *şerʻiyye sicilleri*: e.g., İstanbul Ş.S. 1/23b (9 Receb 1021/5.9.1612), Tophane Ş.S. 16/37b (28 Rebiʻü'l-evvel 1021/28.5.1612), Galata Ş.S. 36/10a (7 Şevval 1022/20.11.1613).

happen: in 1681 a drug-addict (*ehl-i keyf âdem*) clerk, Deli Halil, was found murdered by his concubine (*câriyesinin sû'-i kasdı ile maktûlen bulunup*).[82] However, in some cases we met also women acting themselves in "professional" crime. Bands of counterfeiters were often composed of both women and men, probably due to the private, "house-oriented" nature of this crime: in 1592, such a gang was financed by an imam,[83] while in 1612 a similar band, functioning at the quarter Firûz Ağa of Tophane, was composed by three men, Uzun Mehmed, Ma'den b. 'İsa and Halil b. Mustafa, and four women, Fatma bt. Yusuf, Kamer bt. Ahmed, Cemîle bt. Kadri and Safiye bt. Mehmed.[84]

More usually, however, women were accused of being professional or occasional thieves. We referred above to the case of Meryem bt. Sincâb (?) and Şehzâd bt. Halîl, probably prostitutes as well, who decoyed a naive provincial to the house of another woman, Fatma, and stole his 2,500 *akçe*. Public baths seem to have been the female thieves' favorite place, as documented above by the cases of 'Ayni bt. 'Ali and Siyavuş bt. Abdullah; these two belonged to the lower, poor strata of Istanbul society, the former an occasional (it would seem) guardian of clothes in a hammam, the latter a slave. It should be noted, both had their "fence" or protector, who in the case of Siyavuş was no other than her then master, Pehlivan 'Osman beşe.[85]

The image emerging from these and other cases confirms a certain presence of women in underworld actions. However, this presence concerns only "petty crime", so to speak; all the more so, almost exclusively subordinated to men. It reflects thus clearly a man-dominated society; only some cases of the omnipresent prostitution present a woman, usually old and probably an ex-prostitute herself, as the procurer in the middle or high levels of the crime hierarchy (at a very local

[82] DEFTERDAR, *Zübde-i vekayiat* 123. Deli Halil was involved in the conviction of a fellow scribe, Patburun-zade Mehmed Efendi, accused for blasphemy; on this case, see SARIYANNIS, "Aspects of 'Neomartyrdom': Religious Contacts, 'Blasphemy' and 'Calumny' in 17th-Century Istanbul", *Archivum Ottomanicum* 23 (2005/6:233-47). In 1595, rumour attributed the death by accident of an ex-*kadi* to his wife: *"avrat mekrinden öldı" diyü ba'zı ekâvîl nakl olundı* (SELANİKI, *op. cit.,* p. 424).

[83] SELANİKI, 273.

[84] Tophane Ş.S. 16/13b (15 Muharrem 1021/18.3.1612). Other similar cases (with the participation of women) in Tophane Ş.S. 16/2b (26 Zilkade 1020/29.2.1612), and İstanbul Ş.S. 1/35b (19 Şa'ban 1021/15.10.1612), 35b (20 Şa'ban 1021/16.10.1612), 35b-36a (20 Şa'ban 1021/16.10.1612). In the latter case, the arrested husband tries to put all blame to his wife and her female slave.

[85] Cf. above, n. 38 and 41-42.

point), as well as "free-lance" prostitutes working for themselves (so, probably, the above mentioned Meryem and Şehzâd).

Delinquency: a Permanent State?

Although we must be very cautious speaking of marginality as a tool of the Ottoman social vocabulary, we can more safely assume the existence of an Istanbul underworld: that is, people living mainly or partly from illegal activities and having their own gathering localities, as well as their own networks of information, communication and solidarity, as revealed by cases of bandits freeing their arrested fellow-criminals. This underworld was by no means isolated. In its ranks we met people of various social strata and various ethno-religious origin, while they often mingled with their law-abiding fellow-townsmen (who sometimes could testify against them). Unlike contemporary Western Europe (but also Ottoman political ideology as well), the limits between lawlessness and loyalty were nothing but waterproof. Someone could go over from a legal to an illegal activity and vice versa, or practice both of them at the same time. The peculiarly Ottoman notion of "habitual criminals" (*ehl-i fesâd, sâ'î bi'l-fesâd*) was probably less implemented in practice, I believe, than in theory. It is probable that in real life one's reputation was based solely on one's neighbours' opinion, and that the use of such terms in legal texts was rather an illustration of the fluidity ("word poverty" leading to "polysemy") of Ottoman legal vocabulary. At any rate, previous convictions would influence one's position only if one was accused of another crime, not excluding him/her from a "normal life".[86]

In the context of the various concepts on marginality, the position of such criminals was rather fluid. To be sure, there existed some population groups more "inclined" towards delinquency, such as (for different reasons) immigrants, janissaries or *medrese* students; some people also must have been living exclusively or mainly on smuggling or petty thefts. What does not seem to have existed is a lifelong, forced inclusion to some social margin; Ottoman legal practice did not stigmatize any

[86] On the phenomenon of "word poverty" concerning land problems cf. J. C. ALEXANDER, "The Lord Giveth and the Lord Taketh Away: Athos and the Confiscation Affair of 1568-1569", *Mount Athos in the 14th-16th Centuries. Athonika Symmeikta* 4 (1997), p. 168-69. On "habitual criminals" see HEYD, *Criminal Law*, *op. cit.,* p. 195-8; GINIO, "Criminal Justice", *art. cit.,* p. 201-3 and cf. above, n. 20.

group as " potential criminals ", the way contemporary Western Europe stigmatized the poor and the vagrant, for instance. Exceptions to this rule were " non-attached " people like the *çift bozan* or the *levend* (and Gypsies, though perhaps in a smaller degree), who did not belong to any category that could be easily controlled by the state and its representatives.[87] These people would be the first to be prosecuted in the various efforts of the authorities to " clean up " neighborhoods and cities from crime.[88] However, once they managed to enter the social structure of the Ottoman city, their stigmatization also came to an end, just like countryside bandits or pirates could find their way to the military or administrative organization and follow thus a wholly lawful career.[89]

[87] There are several decrees connecting immigrants (*çift-bozan*) with criminality and persecuting them ; e.g. Refik, *On altıncı asırda*, *op. cit.,* p. 139-40 (X/5), 145-46 (X/13) ; Ginio, " Criminal Justice ", *art. cit.,* p. 189.

[88] On such operations see, e.g., n. 87 above ; Selaniki, p. 616-17, 622 ; Peçevi, I, p. 127 ; Katib Çelebi, *Fezleke,* 2 vols (İstanbul H. 1286-1287), I, p. 44, II, p. 222 ; Silahdar, *op. cit.,* I, p. 165-66 and 385 ; Defterdar, *Zübde-i vekayiat*, p. 471-2 ; Na'ima I, p. 107, VI, p. 414.

[89] Cf. Faroqhi, *Coping with the State*, *op. cit.,* p. 85 sq ; Barkey, *Bandits and Bureaucrats*, *op. cit., passim.* S. Laiou, " The Levends of the Sea in the Second Half of the 16th Century : Some Considerations ", *Archivum Ottomanicum* 23 (2005/6) : 233-47.

Marinos SARIYANNIS, *'Neglected Trades': Glimpses into the 17th Century Istanbul Underworld*

Descriptions of underworld activities from 17th-century Istanbul are relatively scarce, mainly in *meddah* scenarios and in narrative sources. The judicial registers suggest a degree of organization in criminal gangs, often of mixed religious-ethnic character, and sometimes with the participation of women, especially in cases of counterfeiting. Theft seems to have been a rather professional crime, practiced mainly by women, servants and slaves, while soldiers and janissaries are highly represented in violence crimes. It is not clear in what degree these people were marginalized in Ottoman society; it seems, though, that the notion of exclusion was rather weak in this context. The delinquents' position was fluid enough, with no permanent stigmatization imposed on them.

Marinos SARIYANNIS, *'Affaires négligées' : Aperçu sur les activités criminelles à Istanbul au XVIIe siècle*

Dans les sources narratives ottomanes, on trouve peu de descriptions d'activités criminelles à Istanbul au XVIIe siècle. Les registres judiciaires montrent une certaine organisation en bandes criminelles, souvent à caractère ethnico-religieux, quelquefois aussi avec la participation de femmes, surtout dans des affaires de fausse de monnaie. Le vol paraît souvent être un crime professionnel, commis principalement par des femmes, des domestiques et des esclaves, tandis que les crimes avec violences sont commis surtout par des soldats et des janissaires. Le degré de marginalisation de ces hommes dans la société ottomane n'est pas tout à fait clair ; il semble que la notion d'exclusion était assez faible. La position des criminels était variable, puisqu'on ne leur infligeait pas de stigmatisation permanente.

DEMOGRAPHY AND HISTORY: THE VALUE OF THE *AVÂRIZHÂNE* REGISTERS FOR DEMOGRAPHIC RESEARCH

A Case Study of the Ottoman Sub-Provinces of Konya, Kayserı and Niğde, c. 1620s-1700

The *avâriz*[1] levies were among the most important of the regular sources of government revenue in the Ottoman empire during the seventeenth century, but there has been relatively little study of them. Originating in the late fifteenth century as irregular imposts levied at times of military need, it is clear that by the first quarter of the seventeenth century *avâriz* and related levies had become virtually annual levies throughout the majority of the Rumelian and Anatolian provinces.[2]

Empire-wide historical developments of the early modern period have long been interesting subjects of discussion among historians and various attempts have been made to explain both the nature and the reasons for the developments which occurred in the Ottoman Empire at the turn

Süleyman DEMİRCİ is Assistant-Professor, Lecturer in Early Modern Ottoman History, Erciyes University, Department of History, 38039 Kayser, Turquie
e-mail: sdemirci@erciyes.edu.tr

[1] On *avâriz*, see Süleyman DEMİRCİ, "The Functioning of Ottoman *avâriz* Taxation: an Aspect of the Relationship between Centre and Periphery: A Case Study of the Province of Karaman, 1621-1700", Unpublıshed Ph.D Thesis, University of Durham, Durham/England, 2001, p. 33-40.

[2] On this, see Süleyman DEMİRCİ, "*Avâriz* and *Nüzul* Levies in the Ottoman Empire: A Case Study of the Province of Karaman, 1620s-1700", *Turkish Historical Society Belleten*, 70/258 (2006), p. 563-590.

Turcica, 38, 2006, p. 181-211

of the seventeenth century. The importance for the central government to maintain a regular and adequate tax revenue was crucial.

In this paper we will examine the detailed working of the *avârizhâne*[3] /*tax-unit* system in the *livas* of Konya, Kayseri and Niğde in the province of Karaman, based on data provided in the series of *Anadolu ve Rumeli eyâletleri avârizhâne defterleri*. In accordance with the format of these original registers, data totals are presented for the *liva* (sub-province) as a whole and for the separate *kazas* (districts) within the *liva*. This enables us to see for the first time, in a systematic way, how the numbers of *avârizhânes* fluctuated during the seventeenth century down to the level of *kazas,* and also to discuss the relative prosperity of these areas.

Systematic work on the classical Ottoman tax registers of the 15th and 16th centuries began in the period around 1940 and is still continuing. From a number of well-known studies we know that the peculiarities of Ottoman registration make it very difficult to extrapolate from the number of taxpayers recorded to the actual population. For this reason it has been suggested that both increase and decrease in the population trends in the Ottoman empire can only be established generally rather than specifically.[4] In comparison to the classical tax registers, there has been very limited study on the *avârizhâne* registers, and one cannot reach reasonable conclusions for empire-wide generalisation. For this reason, a number of questions need to be asked here. How can the figures given in these registers be interpreted in this historical context? What do they really represent? And, what do they indicate? In this paper we shall try to answer these questions.

First of all, we must remember that the *avâriz icmal* registers were compiled essentially in the aftermath of a detailed survey whose purpose was to determine the existing taxable human resources in any region in the empire — but only for *avâriz* levies, and therefore did not include exempt persons. The registers also pose some technical problems which

[3] On the definition of the *avârizhânes* in the Ottoman Empire see, Süleyman DEMİRCİ, "Demography and History: The value of the *Avârizhâne* Registers for Demographic Research: A Case Study of the Ottoman Sub-provinces of Konya, Kayseri, Sivas and Bozok, 1620s-1700" a paper presented at an international conference held at the University of Chicago; *April 30th and May 1st 2004: the 19th Annual Middle East History and Theory Conference*, Chicago, İll-USA.

[4] Suraiya FAROQHI, "Taxation and Urban Activities in the Sixteenth-Century Anadolu", *IJTS*, 1/1 (1979-80), p. 20-21.

derive from the way in which they were compiled, and the reliability of the data in terms of the extent to which they represent the actual situation, is also often questionable.

How reliable is the data in the *avâriz* registers, pertaining to the actual number of tax-paying population in certain areas during the 17th century? In this regard Erder and Faroqhi commenting on the classical Ottoman tax-registers, pointed out that "as the registers were compiled for tax purposes, even under the best of circumstances there must have been people who wished to evade the count".[5] Clearly, this would also apply to *avâriz* assessment. The usefulness of the data contained in the *avâriz* registers for the population estimation in the Ottoman empire, therefore depends on our understanding of how the figures in these registers were compiled. Different reasons and methods may have been applied for the *avâriz* surveys undertaken either in the Balkan parts of the empire or Anadolu, therefore it must be kept in mind that each register has to be examined in its specific locality and context, and not beyond the contexts that the register concerns.[6]

Darling stressed the potential of these registers for population studies, although she, herself, did not make any attempt to use them for this purpose, pointing out that:

> "The registers (*avârız* and *cizye defters*) reveal a bewildering variation both in the way that people were counted for inclusion in the registers and in the amounts they were assessed for different taxes. Such wide variation makes it a complex matter to derive generalisations about population change or the incidence of taxation from these registers. Data from any one register may or may not be valid beyond the location and date to which it refers".[7]

The information provided in the tables below suggest that the figures pertaining to the *avârizhânes* given in a number of registers are copied

[5] Leila ERDER & Suraiya FAROQHI, "The development of the Anadolun Urban Network during the Sixteenth Century", JESHO, 23, 1980, p. 265-303. On population issue, see Suraiya FAROQHI, "Population Rise and Fall in Anadolu, 1550-1620", *Middle Eastern Studies,* 15, 1979, p. 322-45.

[6] Oktay ÖZEL, "Changes in Settlement Patterns, Population and Society in Rural Anatolia: A Case Study of Amasya (1576-1642)", unpublished Ph.D dissertation, University of Manchester, Manchester, U.K., 1993, p. 35.

[7] Linda DARLING, "The Ottoman Finance Department and the Assesment and Collection of the Cizye and Avâriz taxes, 1560-1660", Ph.D. Dissertation, University of Chicago, U.S.A, 1990, p. 177; cf also her *Revenue-Raising and Legitimacy: Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire 1560-1660*, New York, 1996, p. 100-101.

simply from the previous years. Therefore, they may be far from reflecting the actual situation. This difficulty can be overcome or, to some extent, be checked by seeing or examining the imperial orders addressing to the local *kadıs*, which contain the number of *avârizhânes* from the *liva* down to the *kaza* in the province, in the *şer'iyye sicilleri* of the region under study.

It is important to determine how many *gerçekhâne* (real households) constituted one *avârizhâne*. This is the most difficult aspect of interpreting *avâriz icmal* registers for demographic purposes. The usually accepted generalisation for the empire as a whole, that one *avârizhâne* could be made up of between 3 and 15 *gerçekhâne*,[8] is too broad to be of much practical value. The number of *gerçekhânes* within an *avârizhâne* varied considerably from place to place and from region to region. It is clear from the archival documents consulted, that the number of *gerçekhânes* was determined by the wealth of the taxpayers within the region for which the survey was carried out.[9] The *avârizhâne* register MM7063 for Kayseri also shows that the final registration status of tax-payers were subject to the central government's final approval as the end-product of a process of negotiation.[10] For example, 550 *hânes*/ 11,000 *nefer* suggests a ratio of 1:20 applied for *Kayseri livası* in 1640 but when the registered taxable population rose to 13,000 *nefer* in 1642 there was an attampt to adjust, and the number of *avârizhânes* assigned to Kayseri was increased to 901.25 which would imply a 1:14.4 ratio. This differentiation in the *gerçekhane*/*avârizhâne* ratios between 1640 and 1642 demonstrate the fact that the use of *avarizhane* data for demographic research has certain limitations and therefore using a fixed multiplier chosen arbitrarily for that purposes for a *kaza liva* or a province level will mislead us to a result of large margins of errors.[11]

8 Ömer Lütfi Barkan, "Avariz" *İslam Ansiklopedisi,* M.E.B Yayını, *vol.* 2, p. 15.

9 In this regard see MM 7063, p. 1.

10 "Arz-i bende-i bimikdar budur ki, Kayseriye sancağı mukaddema 388 hâne iken bundan akdem Kayseriye kadısı olan Mevlâna Şerci daileri 13000 bin reayaya beşyüz (elli) avârizhânesi kayd iylemekle tekrar tahriri Cebeciler katibi Cafer efendi ve Kenan Ağa kulları ferman-i ali üzere tahrir iylediklerinde 13000 nefer reaya defter olunmağla ikibin nefer ziyadesi olub henüz hânesi tayin olmamışdır lakin reayası ziyade fakir'il hal olmağla her 15 neferine bir hâne kayd olunmak rica ider bu babda emr'u ferman sultanım hazretlerinindir." *Ibid.*

11 It is clear from the information given in a number of *tahrir defters* including 387 *Numaralı Muhasebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri* dated 937/1530, as well as studies, that the fifteenth and early sixteenth-century *avârizhâne* equalled one *gerçekhâne*. For example, the 937/1530 register gives the totals of all adult males in each *liva* in *Kara-*

It is clear that one *avârizhâne* was clearly made up of one *gerçekhâne* in the 16th-century. Similarly, Bernard Lewis found the word *avârizhâne* in his documents on sixteenth-century Palestine to be equivalent to one *gerçekhâne*.[12] However, it is not clear from the available sources, when the classical households were no longer used for *avârizhâne* tax assessment purposes and when the change occurred to *avârizhânes* counting of several *gerçekhânes*.

The *avârizhâne* registers from the turn of the sixteenth century show that *avârizhânes* were by then composed of a number of *gerçekhânes*. A record of the *avâriz* of Balıkesir in 1603, indicates the number of individuals or *gerçekhânes* in one *avârizhâne*, prescribing that three married men and six bachelors constituted one *avârizhâne*.[13] An entry relating to

man eyâleti, as well as *Rum,* for the year of 1530. The totals include all *avâriz*-paying individuals, excluding *avâriz*-exempt members of the *askeri* class (military and administrative). We must also accept that a number of people have been excluded from the total number of *avârizhânes* on the grounds that they had held certain positions and were therefore not counted for *avâriz*. In *Konya livası*, for example, 28,871 *nefers* were counted in the 937/1530 register, of which 10,085 were, because of their status as military or religious men, exempt from the payment of tax. 7,087 households were counted as *esp-keşan* (horse breeders) for the central government and were also exempt from all kind of extraordinary levies. This leaves 11,699 *gerçekhânes* recorded as *avârizhânes* for the *liva*. *Nefer,* meaning literally 'individual', probably refers mostly to heads of real households (*gerçekhânes*) as well as to single taxable adult men.

Now, if we calculate them it will support our statement above that one *gerçekhâne* was regarded as one *avârizhâne* in the first half of the 16th century. [10,085 (exempt)+ 7,087 (*esp-keşan*)+ 11,699 (*avârizhâne*) = 28,871 *nefers*.]. It also appears that in c.1530 nearly 33% of *hâne/nefer* were *avâriz*-exempt.

If we use the entries from the same register for Kayser*i livası*, we get the following figures that also support the idea that one *avârizhâne* was made up of one *gerçekhâne*. 15,867 *nefers* were counted in the 937/1530 register. 4,947 out of 15,867 were members of the military and religious personnel, and 10,920 were *avârizhânes* of the *liva*. Now, if we calculate them it will again support our statement above. 4,947 (exempt)+ 10,920 (*avârizhâne*) = 15,867 *nefers*.

Larger urban areas would have had more military exemption, due to settlement of Ottoman provincial officials, garrison etc. Also, cities such as Konya and Kayseri would have contained a significant proportion of religious figures exempt from *avâriz* taxation. Therefore exemptions ought to be higher in such cities than in smaller cities. With regard to rural areas, there is the possibility of community exemption in return for particular services.

12 Bernard LEWIS, "Notes and Documents from the Turkish Archives: A Contribution to the History of the Jews in the Ottoman Empire.", *Oriental Notes and Studies,* 3, 1953, p. 1-52, "Studies in the Ottoman Archives-I", *BSOAS,* 16, 1954, p. 469-501. On the taxation issue in Palestine see his *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the sixteenth Century*, Princeton-New Jersey 1978.

13 L. DARLING, *Revenue-Raising*, p. 106; "üç bennak ve altı mücerred bir hâne hesabınca-in the view of the disproportionate number of unmarried men to married, 'three

the *avâriz* of Alaiye in MM 16596 *avâriz* register shows that one *avârizhâne* was made up of three *gerçekhâne* in 1015/1606,[14] while Muslims settling in Kıbrıs/Cyprus in 1015/1606 were counted as five *nefers* per *avârizhâne*.[15] Here, *nefer* clearly does mean heads of household. For example, entries in MM 2576 *Maliye Ahkam* register, dating from 1633-1640, reveals that *avârizhâne* assessment in both Rumeli and Anadolu, was figured at an even 5 *nefers* per *avârizhâne,* except that of Dimetoka where it was placed at 7 *nefers* per *hâne* and Beyşehir at 3 *nefers* per *avârizhâne*.[16] Emecen, relying on the available information given in the *Kayacik kazası avâriz defteri,* dated at 1646/47, shows a total of 455 tax-paying population forming 167.5 *avârizhânes,* which is an average of 2.7 *nefers* per *avârizhâne*,[17] while it was assessed as 6.25 *nefers* for Malazgirt in the years 1645 and 1646.[18]

Considering the changes in the number of *gerçekhânes* within one *avârizhâne* during the 16th and early 17th centuries one therefore could suggest that in various parts of the empire one *avârızhâne* was composed of at least around 3 to 5 *gerçekhâne* at the beginning of the seventeenth century, while between 1610 and 1650, the number of *gerçekhânes* in one *avârizhâne* ranged more widely, from 3 to 15.[19] This is, however, based only on a small sample of available material.

married men and six bachelors." Cited from Mustafa Akdağ, "Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu ve İnkişafı Devrinde Türkiyenin İktisâdi Vaziyeti", *T.T.K Belleten* 14,1950, p.554.

[14] See Lütfi GÜÇER, *Osmanli İmparatorluğunda Hububat Meselesi ve Hububattan Alınan Vergiler*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayını, İstanbul, 1964, p.73 (footnote 68b).

[15] O.L. BARKAN, "Avârız", p.15.

[16] L. DARLING, *Revenue-Raising*, p.107.

[17] Feridun EMECEN, "Kayacık Kazası Avariz Defteri", *Tarih Enstitüsü Dergisi*,, XII, İstanbul, 1982, p. 161-163, 165-170. For how the *avârizhânes* were distributed among the tax-payers of *kaza* of Kayacık see MM 3387, p. 2.

[18] L. DARLING, *Revenue-Raising*, p. 107.

[19] Bruce Mc GOWAN, *Economic Life in Ottoman Europe: Taxation, Trade and Struggle for Land, 1600-1800*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 106; L. DARLING, *Revenue-Raising*, p. 106-107; Mehmet Ali ÜNAL, "1056/1646 Tarihli Avariz Defterine gore 17, YY Ortalarında Harput," *T.T.K Belleten* 51, 1987, p. 123-124; Using information mostly given in the *şer'iyye sicilleri* of Ankara dating from 1809 to 1836, Rifat Özdemir points out that the number of *gerçekhâne* within one *avârizhâne* in the city of Ankara varied between 9 and 61.5 according to the economic conditions and wealth of the *gerçekhânes*. See Rıfat ÖZDEMIR, "Avariz ve Gerçek-hane Sayılarının Demografik Tahminlerde Kullanılması Üzerine Bazı Bilgiler," *X. Türk Tarih Kongresi (1986). Kongreye Sunulan Bildiriler*, vols 4, Ankara, 1993, p. 1602-3.

Although we do not know the details about how many *gerçekhânes* were counted for one *avârizhâne* in the early 17th century, for the province of Karaman as a whole, the *Konya livası mufassal avâriz defteri,* dated 1051-52/1641-42, states specifically how many *nefers* were counted in one *avârizhâne* in various locations. From the information given it is clear that the ratio of *nefer* to *avârizhâne* is variable depending upon the economic and social developments of the region, which falls between 8 and 14.5, with an average of 11/12 *nefers*.[20] For example, a total of 1488 *nefers* are listed in the 1641-42 register for *Niğde kazası*. It is clearly stated in the document itself that these *nefers* form a total of 146.75 *avârizhânes,* and that in this case 10 *nefers* were to be counted per *avarizhâne*. Similarly, 1218 *nefers* are listed for Ürgüb *kazası*, forming a total of 121 *avârizhânes.* Again, the number of *nefers* per *avârizhâne* is specified as 10. The total number of *nefers* for *Develü kazası* listed as 445 which, as also stated in the text, corresponds to 49.75 *avârizhâne,* with 9 *nefers* per *avârizhâne*. The *mufassal avâriz defteri* also informs us about the number of people counted per *avârizhâne* in the *livas* of Beyşehir, Akşehir, and Aksaray.[21]

When these *nefer* figures are read together with the *avârizhâne* figures in the *liva* and *kaza* tables, it should be a useful indicator of relative prosperity. It may be assumed that the sudden changes in *avârizhâne* assessments recorded for 1643 resulted directly from the *mufassal tahrir* of 1642. This must have taken place throughout the province. As an example of how these figures could be used or what could be learnt from these figures, it is useful to take the case of the *kaza* of Gaferyad in *Konya Livası* in the province of Karaman. *Avârizhâne* numbers jumped by c.50% from c.36/38 *avârizhânes* to 54.5 in 1643 and remained around that level until 1660, when they dropped again to the pre-1643 level, remaining fairly stable until 1686, and then show a considerable fall to 22.25 *avârizhânes* in the 1690s (c.33% less than the number recorded for the beginning of the century).[22] There was clearly a considerable change either in population movement or in circumstances possible exemption status.

[20] See Table 1 below.
[21] MM 3074, p. 1, 2 and 3.
[22] Süleyman Demirci, "The Functioning of Ottoman Avâriz Taxation", p. 78 (table 2.6) and 83. Cf. also "Some notes on *avârizhânes* of Konya Livası, 1621-1700", *Journal of Academic Studies*, Volume 5/17, May-July 2003, p. 105-118.

We noted above, about the dramatic increase in the number of *avârizhânes* in 1643. Table 1 also shows that Gaferyad had a particularly high number of *nefer*, 14.5, per *avârizhâne*. It appears, therefore, to have been (i) previously under-taxed but (ii) to be a relatively poor area. Sudden immigration may be a considerable factor. Further consideration of *nefer-avârizhâne* ratios for specific areas undertaken in the future should yield useful information for socio-economic research.

In *Kayseri livası,* however*,* the 1052/1642 register records that 15 *nefers* were counted as one *avârizhâne*.[23] Similar to our findings, Açıkel, relying on the detailed *avâriz defteri* of Tokat, dated at 1643, points out that one *avârizhâne* was composed of 12 *gerçekhâne*, with a clear concentration of around 15 *gerçekhâne* in the *kaza* of Tokat and its surroundings.[24] Our sources do not give any information on either the number of *nefers* or *gerçekhânes* in one *avârizhâne* for the rest of the century. Thus, it is not possible for us to talk in detail about the figures for the second half of the century.

THE NUMBER OF *AVÂRIZHÂNES* IN THE KONYA *LIVASI*

The registered number of *avârizhânes* for Konya *livası* showed a considerable fluctuation over the period 1621 to 1654. As seen from table 2, the general total of *avârizhânes* in Konya *livası* varies between 594.25* and 915.5 during the time period under study. From a starting point of 594.25 in 1621, it sank to 532.5 *hânes* in 1640, then rose dramatically to 656 *hânes* in 1641. It was reduced to 616.75 *hânes* in 1642, then rose to 915.5 in 1643, the highest level ever recorded for the *liva* for the century.

The numbers of *avârizhânes* in the *liva* varied between 877 in 1645 and 910.5 in 1652. From 1656 to 1665 the *avârizhânes* of Konya *livası* decreased from 823.75 to 821.25, although this 2.5 decrease in the total is not a significant change for a ten-year period. Similarly, there is a slight decrease in the *avârizhânes* from 1656 to 1681 during which the

[23] Cf. MM 7063, p. 1-2.

[24] See TT 772: p. 3-41 cited by Açıkel in *Changes in settlement patterns***.**

* Total *avârizhânes* for the *liva* is given mistakenly as 590.75 in the register for the year 1621. It is presumably as a result of the *katip's* (clerk) miscalculation of the *avârizhânes* of the districts during the copying process. This type of human error is found in some other registers from time to time, and does not affect the general picture.

avârizhânes of the *liva* varied between 820.5 and 821.5, merely one *avârizhâne* for a twenty-five year period. As will be seen from the discussion below, the changes in the number of *avârizhânes* in Konya *livası* cannot only be attributed to demographic or economic changes in the course of the 17th century, but also to a change in the manner of *avârizhâne* assessment and exemption status of a certain area. In this regard, it should be noted that in 1643 — the year in which the *liva* total rises by almost 300 *avârizhânes* on the previous year 1642 — the increase is spread throughout the *liva*, particularly in Insuyu (+ 200%), Gaferyad (c.54%), Larende (+ c.50%), and Konya (c.27%). 76 *avârizhânes* are recorded for the first time for *Ereğli kazası*. These increases reduce slightly the dominance of Konya, but show more particularly that significant changes were being recorded. Again, factors for increase may include natural population increase, sudden immigration, fewer *gerçekhânes* assessed for one *avârizhâne*, and the inclusion of previously tax-exempt individuals. In the cases of Insuyu and Ereğli, the last factor may account for most of the increase.

THE NUMBER OF *AVÂRIZHÂNES* IN THE KAYSERI *LIVASI*

The registered number of *avârizhânes* in the *liva* of Kayseri showed a considerable fluctuation over the period 1621 to 1650. From a starting point of 420 *hânes* in 1621, it reduced to 395 *hânes* in 1628 and then rose to 387.75 *hânes* in 1640 and then rising to 550 *hânes* in 1641, 901.25 *hânes* in 1643 and 904.25 in 1645 for a net gain of 484.25 *hânes* over the course of 24 years. The apparent fluctuation in the number of *avârizhânes* in the *liva* in the years 1641, 1643 and 1645 are due to the fact that a new *avârizhâne* survey was carried out in those particular years as the expression of 'ber muceb-i tahrir-i cedid' in the registers of MM3845 and MM2604. The increased assessment may have been due to a number of factors such as natural population increases, immigration, or inclusion of previously tax-exempt individuals. It may be that Kayseri had been routinly under-assessed for many years. On the other hand, this sudden jump in *avârizhâne* numbers may have been an error of judgement on the part of zealous surveyors who conducted the assessment. In 1649, the assessment was reduced by almost half back to a level close to that of 1641 and remained relatively stable at that level until the last quarter of the century. This is in contrast to the position in Konya where

the higher assessment in 1643 was maintained more or less at that level for the rest of the century.[25] In Kayseri the 1643/1645/1648 assessment was clearly unsprtible and the government acknowledge this by the significant reduction in 1649. Unfortunately no documents have yet come to light which can explain this further.

A slow decrease in total numbers of *avârizhânes* for the *liva* is recorded for the years 1652-1676 (with the totals between 514 and 506.25), and another decrease for the years 1678-1681 (with the total 463.75). The variation in the years 1686-1699 was between 499.75 and 447.25. The *liva* of Kayseri itself experienced a 6.48% increase in the total number of *avârizhânes* for the period.[26]

THE *AVÂRIZHÂNES* OF *KAZAS* IN THE KAYSERI *LIVASI*

Avârizhânes in the *kaza* of Kayseri itself generally accounted for between 80% and 86.36% of the liva. There were no big changes in the number of the *avârizhânes* in the *kaza* from 1654 to 1681. The registered number of *avârizhânes* for the *kaza* of Kayseri showed a considerable fluctuation over the period 1621 to 1652. From a starting point of 340 *hânes* in 1621, it sank to 313.25 in 1640, then rose dramatically to 756.75 in 1645, gradually subsiding to a compromise position of 414 in 1652. From 1654 to 1688 the number of *avârizhânes* in Kayseri varied only between 426.75 and 412, relatively an insignificant difference of 14.75 *hânes,* while they varied between 402 and 386.25 from 1691 to 1699. The *kaza* itself experienced a significant overall increase (13.6%) in the total number of *avârizhânes* for the period between 1621 and 1699 : rising from 340 *hânes* in 1621 to 386.25 in 1699 for a net gain of 46.25 *hânes* or 13.6% (46.25/340= +13.6%) over the course of the century. It should be noted that Kayseri received a considerable number of migrants from the war-torn provinces of eastern Anatolia at the end of the sixteenth century due to frequent warfare on the Iranian front and the *celâli* terror in Anadolu which constitued the reason for the continuing immigration.[27]

[25] See Table 2.

[26] More on this see, Süleyman DEMİRCİ, '17. Yüzyıl'da Kayseri Livası Avârizhâneleri Üzerinde Bazı Gözlemler" paper presented at "IV. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu, 10-11 Nisan 2003", an international Symposium held at the University of Erciyes, Kayseri-Turkey.

[27] See Sureiya FAROQHI, *Men of modest substance : House owners and house property*

Karahisar and Yahyalu contain on average 13.6%-19% of the total. The *avârizhânes* of these *kazas* varied between 74.5 and 147.25 from 1621 to 1655, 86.75 and 86.25 from 1656 to 1675, and between 79.5 and 55.5 from 1676 to 1699. The *avârizhânes* varied by only 0.5 *hânes* from 1656 to 1675, then 24 *hânes* to the turn of the century. The most significant variation was by 72.75 *hânes* from 1621 to 1655. Karahisar and Yahyalu experienced a significant overall decrease (-23.43%) in the total number of *avârizhânes* for the period between 1621 and 1699.

To sum up, there is an increase of 6.48% in the number of *avârizhânes* between 1621 and 1699 in the *liva* of Kayseri as a whole, and 13.60% increase in the *kaza* of Kayseri as it was the case in the 16th century.[28] From these figures it is safe to say that during the 17th century there was continuous increase in the number of tax-paying population in Kayseri.[29]

The obvious decrease in the number of *avârizhânes* in Karahisar and Yahyalu areas may indicate significant population losses or impoverishment, or possibly a combination of both. Alternatively, changes in tax-exempt status could well be a crucial factor. There could also be a number of other reasons for these up and down figures during the 17th century. Other factors which are thought to have influenced are the insecurity *i.e.* the *celâli* unrest in the region in the period between 1628 and 1658, and the unlawful activities of individual brigand gangs throughout the century; the unlawful activities of provincial administrators and officials i.e. *ehl-i örf*, *timar*-holders etc.[30] Unfortunately for the period up to

in seventeenth-century Ankara and Kayseri, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, p. 43-47.

[28] It has already been shown by Jennings that there were 2293 recorded individuals and 1425 *avârizhânes* in Kayseri in 1500 according to TT 33 dated 906/1500. The number of individuals in Kayseri rose to 2364 (1798 *hâne*) in 1523, 2139 individuals (1773 *hâne*) in 1530, 3530 individuals in 1550 and 8251 individuals (6015 *hâne*) in 1583/4. See Ronald Jennings, "Urban Population", p. 30-31.

[29] For comparison to make and the question of how relevant is this findings for the other parts of the Ottoman Turkey see, Süleyman Demİrcİ, "State, Society and Economy in the Ottoman Empire: Some notes on the *avârizhânes* and cash *avâriz* rate in the province of Trabzon, c.1640-1700" a paper delivered at an international conference CIEPO-17 held at Karadeniz Technical University; September 18th -23rd, 2006, Trabzon, Turkey; "Changes in the Ottoman Classical System: Some notes on the functioning of the extra-ordinary taxation (*avârizhânes* system) in the province of Diyarbakir, c. 1640s-1700", a paper delivered at 2nd International Symposium on Diyarbakır History – From the Ottoman to Republican Turkey, 15 -18 November 2006.

[30] For regional based case studies, for example, see Oktay Özel, "Changes in Settlement Patterns, Population and Society in Rural Anadolu: A Case Study of Amasya

1650s in which there is the greatest instability in *avârizhâne* numbers, the *avâriz* documents used here do not make any mention of *celâli* problems. We therefore cannot confirm from this material the assumption that *celâli* unrest caused major problems for Ottoman provincial administration.

The dramatic decrease in the number of *avârizhânes* in certain *kazas* within the *livas* indicate that the Ottoman government was prepared to be flexible, responsive and willing to accept rational changes in the *avârizhâne* assessment. In certain areas i.e. in the *liva* of Kayseri from c.1618s we have seen some practical problems where people could not afford to make the annual payment and therefore asked for either re-assessment or correction in their status. The case of Kayseri also suggests that higher *avârizhâne* numbers do not always mean higher *avâriz* revenue, since the central government had some problem in achieving the tax revenues and therefore tolerated this significant drop in the registration status of the *liva* in order to be able to balance the *avârizhâne* numbers on the one hand and the people's ability to pay those taxes on the other. This is a clear example of the Ottoman fiscal and administrative pragmatism. Further evidence of complaints regarding the number of *avârizhânes* of the period and the rational changes in the number of *avârizhânes* assessed for particular village or settlement is discussed in greater detail in a separate study.[31]

THE NUMBER OF *AVÂRIZHÂNES* IN THE NIĞDE *LIVASI*

The 1621 register shows the *liva* of Niğde as containing the largest number of *avârizhânes* in the province, just slightly more than Konya. Table 1 shows the *liva* of Niğde[32] having the same trend as the other

(1576-1642)"; Ali Açıkel, "Changes in Settlement Patterns, Population and Society in North Central Anadolu: A Case Study of the District of Tokat (1574-1643)", Unpublished PhD Thesis, the University of Manchester, Manchester, 1999.

[31] Süleyman Demirci, "Complaints in the Ottoman *avâriz*-tax system: An aspect of the relationship between centre and periphery. A case study of the Ottoman province of Karaman, 1618-1700 (according to *şer'iyye sicilleri*)", Paper delivered at BRISMES 2001 annual conference 15th-18th July: The view from the top: State and People in the Middle East, The University of Edinburgh, Edinburgh, 2001; Cf. also "Complaints about *avâriz* assessment and payment in the *avâriz*-tax system: an aspect of the relationship between centre and periphery. A case study of the Ottoman province of Karaman: 1618-1700", *JESHO,* 46/4, 2003, p. 437-474.

[32] For population and the change in the *liva* of Niğde during the 16th century, see

livas in the province in terms of both increase and decrease in the number of *avârizhânes*. Like the *liva* of Konya the greatest fluctuation in, and also the highest totals of, *avârizhânes* occurred in the years up to c.1657, with relative stabilization and renewed variations to the end of the century. From a starting point of 601.75 *hânes* in 1621, it was reduced to 524 *hânes* in 1628, 445.75 *hânes* in 1640. It sank to 418 *hânes* in 1642 and then rose to 493 *hânes* in 1643. The apparent fluctuation in the number of *avârizhânes* in the *liva* in the years 1641/2, 1643 and 1645 are due to the fact that a new *avârizhâne* survey was carried out in those particular years as the expression of 'ber muceb-i tahrir-i cedid' in the registers of MM3845 and MM2604 are evidence of this. The *avârizhânes* of the *liva* increased to 526.25 *hânes* in 1648 and it was again reduced to 465.25 *hânes* in 1651. A relatively high decrease in the number of *avarizhânes* in Niğde *livası* is recorded for the years 1652-1660 (with the totals between 466.25 and 433.5). A slow decrease in the numbers of *avârizhânes* recorded in blocks is apparent for the years of 1664-1676 (with the totals between 405.25 and 403.25) with one exception, that of 1670 (with 434.75), and then there is an increase in the total *avârizhânes* for the years 1678-1681 (with the total 410.25) and 1686-1688 (with the total 408.25). Totals below 408.25 in the 1690s are lower than at any other time under study.

In relative percentage terms, Niğde's importance in revenue assessment increased slightly in the second half of the century after 1643, than if the higher assessments of 1621 and 1628 were taken into account the figures show an overall decline (-36.93%) in the total numbers of *avârizhâne* for the *liva* as a whole. Having said that however it is clear from the data (table 4) that the registration status of Niğde *kazası*, the principal population centre of the liva, remained virtually unchanged (at c.160 *hânes*) and the second most populous, *Ürgüb kazası*, also remained very steady at c.130 *avârizhânes* throughout the period 1660-1699. The overall change in the number of *avârizhânes* in neither of these two support the general trend seen for the *liva*. Minute examination of the data reveals that from 1660 there is no data being reported for the *kaza* of Koçhisar and from 1675 onwards there is no data being reported for the *kaza* of Şücaeddin and Bor. Therefore, the significant part of the apparent fall after 1670 is thus accounted for by the non-

Mustafa OFLAZ, "16.Yüzyılda Niğde Sancağı", Unpublished PhD Thesis, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1992.

reporting of 3 of the *liva's* 6 *kazas*. If we return to the level of *liva* totals, apart from the big apparent drop between 1660 and 1674 from 433.5 to 403.25 another decline was recorded between 1686 and 1699 from 408.25 to 379.5 a decline of 28.75 *hânes* or 7%. This was part of a general trend seen in the province and closely mirrored general government fiscal policy of tax leniency towards the province of Karaman as a whole during the period under study.

THE *AVÂRIZHÂNES* OF *KAZAS* IN THE NIĞDE *LIVASI*

Avârizhânes in Niğde *kazası* (the *kaza* of Niğde) itself generally account for between 33.06% and 43.63% of the total during the period under study, with one exception, that of 45.9% in 1621. In 1658 at the beginning of stability, the 160.75 *avârizhânes* of the *kaza* of Niğde represented 36.5% of the total 440 for the whole *liva*; there were big changes in numbers of the *avârizhânes* of the *kaza* of Niğde from 1640 onwards. The *avârizhânes* of Niğde varied between 194 and 146.75 from 1640 to 1650. From 1651 to 1699 the number of *avârizhânes* in Niğde varied only between 163 and 160.75, which is an insignificant difference of 3.75 *hânes.*

Ürgüb is the second largest *kaza* in *avâriz* terms, containing on average 28%-32% of the total. The *kaza* experienced the only overall increase (13.40%) in the total number of *avârizhânes* in the entire *liva* between 1621 and 1699. The *avârizhânes* of the *kaza* of Ürgüb varied between 110 and 123 from 1621 to 1643, between 137.25 and 129.5 from 1645 to 1692. The *avârizhânes* varied only by 7.75 *hânes* from 1643 to 1692, and then by 4.75 *hânes* to the turn of the century.

Develü is the third largest *kaza,* with 10.5% increase in *avârizhâne* terms between 1621 and 1699, containing on average 8.2%-15% of the total, as assessment varied only by 13 *hânes* throughout the century. After Niğde, Ürgüb and Develü, the importance of the remaining *kazas* during the seventeenth century is: Anduğu (containing c.8%-10% of the total *hânes*), Bor (between c.7.5% and 4.5%), Şücaeddin (varying between 2.6% and 3%), and Çamardı (varying between 2% and 2.7%).

The registered number of *avârizhânes* for the *kaza* of Anduğu showed a little fluctuation over the period 1621 to 1688. From a starting point of 41.5 *hânes* in 1621, it reduced to 34 *hânes* in 1641, then rose to 38.5 *hânes* in 1643 and some variations up to c. 1654 and it frozen at 45

hânes up to 1688. After that, an important drop in the number of *avârizhânes* reported which is an overall decrease of 27.7% (30/41.5 = 11.5 or — 27.7%).

Some cases found in the documents consulted in which the revenues of designated *avârizhânes* were assigned on more or less permanent basis to support the imperial enterprises i.e. saltpetre, gunpowder factories on long-term basis to the support of certain institutions in a system called *ocaklık*.[33] Marginal notes in the registers MM4950 dated 1060/1650, MM2787 and MM1980 both dated 1061/1651 show that *avârizhâne* numbers in Bor and Sücaeddin were cut almost by half which had a profound effect on the general trend for the *liva* as a whole. The total number of *avârizhâne* listed in 1651 for Bor is 73. 42 out of 73 *avârizhânes* were assigned to support the gunpowder factory in Bor and only 31 *hânes* listed for *avâriz*. Similarly, the number of *avârizhâne* listed in 1651 for Şücaeddin is 26 *hânes*. 15.5 *hâne* out of 26 *avârizhânes* assessed for Sücaeddin were assigned to support the gunpowder factory in Bor and only 10.5 *hânes* listed for *avâriz*.[34]

The registered number of *avârizhânes* for the *kaza* of Bor showed a considerable fluctuation over the period 1621 to 1651. From a starting point of 46.5 *hânes* in 1621, it sank to 20 in 1643, then rose dramatically to 73 in 1645. The register MM3844 dated 1652 notes that 12.75 *hânes* taken away from Bor's existing *hânes i.e.* 31 *hânes* and registered in the village of Kilisehisar(?).[35] Therefore, from 1654 to 1674 the number of *avârizhânes* listed for Bor reduced to 18.5 *hânes*. From 1675 to 1681 60.5 *hânes* listed in registers for Bor but they were not included in the general total at all, and from1686 onwards the *avârizhânes* of Bor disappeared, in other word, not listed at all in the registers. The sudden disappearance of the *avârizhânes* from the scene in Bor are due to extention of certain services i.e. supporting gunpowder factory to those of the remaining *hânes* in Bor.

33 See also Linda Darling, *Revenue-Raising,* p. 165, 175 and 176.

34 "kaza-i bor hâne 73- be cihet-i Ocaklık-i kârhâne-i barut-i siyah der Bor — hâne 42- be cihet-i avâriz hâne 31. kaza-i Şücaeddin hâne 26, be cihet-i Ocaklık-i karhâne-i barut-i siyah der Bor -hâne 15.5- be cihet-i avâriz hâne 10.5.", MM2787, p. 40; "kaza-i bor gayr ez ocaklık 31, kaza-i Şücaeddin gayr ez ocaklık 10.5", MM1980, p. 42; "Der liva-i Niğde kaza-i Bor, kaza-i Şücaeddin, zikr olunan kadılıklar mukaddema 57 hâne olub bor kârhânesine Ocaklık olmağla 57 hâne ref' olunmuş ıdı lakin badehu tahrir olundukda 25.5 hâne ziyade olmağın avâriz defterine kayd olunmuşdur. Ber muceb-i karhâne-i bor kadim hâne 57.5. Ber muceb-i tahrir-i cedid hâne 62 (kaza-i bor), Sücaeddin hâne 21" cf. MM4950, p. 48.

35 "Bor hâne 31/12.25 hâne ref şud an karye-i kilisehisar", MM3844, p. 41.

The registered number of *avârizhânes* for the *kaza* of Şücaeddin showed a relative fluctuation up to c.1651. From a starting point of 17.5 *hânes* in 1621, it decreased to 15.5 *hânes* in 1643, then rose dramatically to 36 *hânes* in 1645 and stable figures thereafter. The sudden jump in the number of *avârizhânes* in 1645 is the direct result of the new survey as it was mentioned in the document explicitly.[36] It is also clear from the very same register that 15.5 *hâne* out of 36 were listed as *ocaklık* to support the gunpowder factory in Bor. So, only 20.5 *hâne* were listed for *avâriz* in the year 1645.[37] It appears from the registers MM1980 dated 1651, MM3844 dated 1652 and MM2989 dated 1654 that the *avârizhânes* of the *kaza* show considerable fall in their total. In these years the *hânes* registered as *ocaklık* were not listed, which caused this dramatic fall.[38] A different picture emerges from 1675 onwards. In 1675 and 1676 the register lists 27.25 *hânes* with no references how many of them were listed as *avâriz* or *ocaklık*. It is also clear from the register that it was also the case in the *kaza* of Bor (with total 60.5 *hânes*). What is more interesting is that none of these were included in the general total in the *liva* total (table 4), and after 1681 nothing was reported for both the *kaza* of Şücaeddin and Bor. This sudden disappearance of the *avârizhânes* suggest that all the registered *hânes* for both *kazas* were assigned to support the gunpowder factory in Bor and therefore they were not listed as eligible tax-payers for *avâriz* levies and consequently they were kept exempt from those impositions.

The registered number of *avârizhânes* for the *kaza* of Koçhisar showed relative fluctuation up to 1651. From a starting point of 47.5 *hânes* in 1621, it decreased to 45.5 in 1643, then rose dramatically to 50.5 in 1642 and then reduced to 30.25 in 1645, then it rose to 50.5 in 1650. A different picture emerges between 1651 and 1658 during which time 9 *hâne* are reported in Koçhisar's place in the registers. Interestingly, the *kaza* stopped reporting its *avârizhânes* in the *liva* of Niğde and began to report rather in a different place, *Aksaray livası,* from 1660 onwards.

The number of *avârizhânes* in each *kaza* indicates the relative size/wealth of each region, *i.e.* (in descending order) Niğde, Ürgüp, Develü, Anduşu, Bor, Şücaeddin and Çamardı. Interpreting this data with confi-

[36] "Sücaeddin, hâneha-i avâriz an ziyade-i tahrir-i cedid hâne 20.5", MM2808, p. 41.
[37] *Ibid.*
[38] "kaza-i Şücaeddin gayr ez ocaklık-i barut-i siyah hâne 10.5", MM1980, p. 42.

dence is fraught with difficulty due to the number of unknown variables to be taken into account.

Comparing the individual *kaza* totals in table 4**,** the same pattern is generally evident of considerable fluctuation up to c.1650 and of several decades of relative stability thereafter. The sudden jump in the number of *avârizhânes* in the *liva* within the entire province for the years 1641, 1642 and 1643 is the direct result of the new surveys. Below this level, *kaza* totals show small but interesting variations which suggest some population movement or of a change in circumstances, and therefore of re-assessment. Such variations may be taken as clear indicators of such changes.

In certain *kazas* the number of *avârizhânes* was cut almost in half by granting the tax exemption status to a considerable number. Generally speaking, such tax-exemptions were granted during the times of war when the Ottoman government required war-related services rather than cash. Some cases show that the revenues of designated *avârizhânes* were assigned to support the imperial enterprises i.e. gunpowder factories on long-term basis as seen from a marginal notes in the registers MM4950 dated 1060/1650, MM2787 and MM1980 both dated 1061/1651. In bor and Şücaeddin a total of 87.75 *avârizhânes* were assigned to support imperial gun-powder factories in the 1690s, during the Ottoman-Holy League war in Hungary. At a different level but similar result for registration, the *kaza of* Koçhisar stopped reporting its *avârizhânes* in the *liva* of Niğde and began to report rather in a different place, *Aksaray lıvası,* from 1660 onwards. The dramatic decrease in the number of *avârizhânes* in certain *kazas* within the *liva* indicate that the Ottoman government was prepared to be flexible, responsive and willing to accept rational changes in the *avârizhâne* assessment.

CONCLUSION

The existence of these carefully considered variations in the *nefer/avârizhâne* ratio in table 1 show the differentiation principle at work in the mid-17th century. It is clear evidence of extreme flexibility in graduated allocations as well as the functioning of the *avârizhâne*-tax-unit system. The *mufassal avâriz defter* shows that the overage *nefer/avârizhâne* ratio was set at *kaza* level. It is clear from material used in an earlier study[39]

[39] Süleyman DEMİRCİ, *The Functioning of Ottoman Avâriz Taxation,* p. 194-200. Cf. also

that most tax-payers were organised into particular *avârizhâne* groups. However, it still remains to be determined exactly how *nefers* were allocated to a particular group. Considering all the information presented above we can now make the following conclusive points.

Avâriz icmal registers on their own are of limited use for demographic research. Table 1 demonstrate that the fact that use of fixed multipliers like a 1 : 10, 1 : 12, 1 : 15 or any other average value chosen arbitrarily will result in large margins of error when used to calculate real population. The data from different places in the provinces allows us to see this very clearly.

There are a number of issues such as multiplier, exemptions, the reliability of these registers etc. that can make it difficult to exploit them in a more useful way. However, with all these difficulties/shortcomings in mind, it is still possible that a detailed study of the available registers for both parts of the empire, Anadolu and Rumeli, could yield global population and *avâriz* revenues with a clear indication of what variation occurred over time and space. Potential results of such research could identify the general trends in the taxable population over a period of time, the trends of population movements, and relative prosperity of selected areas. Although these registers, by themselves, do not prove anything in particular, because they do not show the many variables, when they are taken together with evidence from other reliable sources they either will co-operate or challenge other findings and may thus have significant influence on the general picture. In Darling's words,

> "Even in western Europe before the modern period all that can be hoped for is an estimate, an order of magnitude, so a certain lack of precision is to be expected. As imprecise as the figures might be, however, they will serve us better in understanding the social and political changes of the period than the tendentious charges and dire warnings of historians and advice writers on which our current picture of seventeenth-century conditions is based."[40]

In actual fact, *avâriz* surveys in the Ottoman empire were not intended to be an exhaustive count of the population for purely statistical pur-

"Collection of *avâriz* and *nüzul* levies in the Ottoman Empire, 1620-1700", *Turkish Historical Society Belleten, 69/256, December 2005,* p. 897-912.

[40] Cited in L. Darling, "Finance documents and Ottoman history: Some goals for the next millennium", in Kemal Çiçek, Ercument Kuran, Nejat Göyünç and İlber Ortaylı (eds), *The Great Ottoman-Turkish Civilisation,* vol. 2, *Economy and Society*, Yeni Türkiye, Ankara, 2000, p. 83.

poses. The *avâriz* survey was a count to determine the tax revenues that the treasury might expect to receive from each area or, in other words, to determine the amount of money which would be available for the central government. Since the *avâriz* surveys were carried out for financial reasons and they record the taxable population, because of this we must evaluate them with the utmost care-and only when data, from the seventeenth century *tahrir* registers, from the *avâriz* registers or *cizye* registers, *Şer'iyye sicils*, *ahkam* registers or from reliable travel accounts, is also available for some comparison to be made. In any calculation of the general population, an account must also be taken of the tax-exempt individuals and groups. However, having said that, the series of *avâriz*, *cizye* and *mukâtaa* registers of the seventeenth century are as valuable as the sixteenth-century *tahrir defters*. When they are used in conjunction with each other and within their own limits, they can be safely employed to aid studying the changes in historical geography and demography, as well as in the social structure of the Empire.[41]

[41] Machiel KIEL, "Remarks on the Administration of the Poll Tax (cizye) in the Ottoman Balkans and Value of Poll Tax Registers (Cizye Defterleri) for Demographic Research", *Études Balkaniques*, 26/4, 1990, p. 92; cf. Oktay ÖZEL, "Avâriz ve cizye Defterleri" in Sevket Pamuk (ed.) *Osmanli'da Bilgi ve İstatistik*, Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Yayını, Ankara, 2000. Cf. also AÇIKEL, "Changes in Settlement Pattern", p. 235.

APPENDICES

Table 1 : The average number of *nefers* in one *avârizhâne* in different locations within the province of Karaman (*Karaman Eyâleti)* in 1642 according to MM 3074

The place	Average number of *nefers* in one *avârizhâne*
Konya kazası	11
Eskiil ve Akcaşehir kazası	12
Insuyu kazası	11
Kureyş mea Berendi	12
Belviran kazası	11
Gaferyad kazası	14.5
Larende kazası	14
Aladağ kazası	12.5
Pirluganda kazası	10.5
Beyşehir kazası	12
Seydişehir kazası	12
Kaşaklu kazası	10.5
Bozkır kazası	11.5
Kucu-i kebir	11
Kırili kazası	11.5
Akşehir kazası	13
Ishaklu kazası	9
Ilgun kazası	12
Aksaray kazası	11
Eyübili kazası	8
Niğde kazası	10
Ürgüb kazası	10
Anduğu kazası	14
Develü kazası	9
Çamardı kazası	10

Table 2: *Avârizhânes* by *kaza* in the *liva* of Konya, 1621-1700

Registers	Date	Konya	Kureyş	Aladağ	Pirluganda	Belviran	Gaferyad	Eskiil
MM2751	1621	304	14.5	27	24.5	48.25	36	16
MM3862	1628	296	14.5	27	21.5	48.25	36	14
KK2587	1640	268.5	13	30	21.5	43	31	22
MM3845	1641/2	339.75	23.5	42	21.5	50	38	10.5
MM3074	1642	306.25	23.5	42	21.5	50	35.5	—-
KK2604	1643	388.75	28.25	53.25	22.75	58.5	54.5	——
MM2808	1645	388.5	28.25	53.25	22.75	58.5	54.5	——
MM3832	1648	386.5	28.25	53.25	22.75	58.5	54.5	——
MM3835	1649	365.5	28.25	53.25	22.75	40.25	54.5	——
MM4950	1650	339.75	23.5	42	21.5	50	38	——
MM2787	1651	387.25	28.25	53.25	22.75	58.5	54.5	——
MM1980	1651	387.25	28.25	53.25	22.75	58.5	54.5	——
MM3844	1652	387.5	28.25	53.25	22.75	58.5	54.5	——
MM2989	1654	387.75	28.25	53.25	22.75	60	50.5	——
KK2623	1655	387.75	28.25	53.25	22.75	60	50.5	——
MM3847	1656	387.5	28.25	53.25	22.75	60	50.5	——
KK2625	1657	384.25	28.25	53.25	22.75	60	50.5	——
MM3850	1658	384.25	28.25	53.25	22.75	60	50.5	——
MM2998	1658	——-	——	——	——-	——	——	——
MM2749	1658	384.25	28.25	53.25	22.75	60	50.5	——
MM3810	1660	384.25	28.25	53.25	22.75	60	37.75	——
MM3067	1664	——-	——	——	——	——	——	——
MM3354	1665	——-	——	——	——	——	——	——
MM2783	1665	——-	——	——	——	——	——	——
MM3836	1668	384.25	28.25	53.25	22.75	60	37.75	——
KK2653	1670	384.25	28.25	53.25	22.75	60	37.75	——
MM7857	1670	384.25	28.25	53.25	22.25	60	37.75	——
KK2651	1670	384.25	28.25	53.25	22.75	60	37.75	——
MM3003	1671	384.25	28.25	53.25	22.75	60	37.75	——
MM3834	1671	——-	——	——	——	——	——	——
MM2790	1672	——-	——	——	——	——	——	——
MM2412	1673	——-	——	——	——	——	——	——
KK2659	1674	——-	——	——	——	——	——	——
MM2505	1675	——-	——	——	——	——	——	——
KK2665	1676	——-	——	——	——	——	——	——
MM3841	1678	——-	——	——	——	——	——	——
MM3809	1679	——	——	——	——	——	——	——
MM3837	1680	——	——	——	——	——	——	——
MM3830	1681	——	——	——	——	——	——	——
MM9480	1686	381.75	28.25	53.25	22.75	60	30	——
MM2805	1687	381.75	28.25	53.25	22.75	60	30	——
MM3839	1688	383.25	28.25	53.25	22.75	60	30	——
MM16085	1690	——	——	——	——	——	——	——
MM2793	1691	381.5	20.25	53.25	22.75	60	22.25	15.25
MM2471	1692	381.5	20.25	53.25	22.75	60	22.25	15.25
MM2987	1694	—-	—-	—-	—-	—-	—-	—-
MM3807	1696	366	20.25	52.25	22.75	57.25	22.25	15.25
MM3820	1699	335.75	18.25	51.75	22.5	56.75	22.25	15.25

Table 2 : *Avârizhânes* by *kaza* in the *liva* of Konya, 1621-1700. *Suite*

Register	Date	Akcaşehir	İnsuyu	Larende	Ereğli	Total
MM2751	1621	9.5	13.5	101	——	590.75[594.25]
MM3862	1628	9.5	13.5	101	——	583.25[581.25]
KK2587	1640	—-	13.5	90.5	——	532.5[533]
MM3845	1641/2	——	21.5	110	——	656.75
MM3074	1642	10.5	17.5	110	——	616.75
KK2604	1643	14.5	53.75	165.25	76	915.5
MM2808	1645	14.25	53.75	165.25	38	877
MM3832	1648	14.25	27.75	165.25	27.25	838.25
MM3835	1649	14.25	25.25	165.25	27.25	796.5
MM4950	1650	10.5	21.5	110	69.5	726.25
MM2787	1651	14.25	51.25	165.25	73.25	908.5
MM1980	1651	14.25	51.25	165.25	73.25	908.5
MM3844	1652	14.25	51.25	165.25	74	909.5 [910.5 in text]
MM2989	1654	14.25	39.75	166.75	74	897 [898.25 in text]
KK2623	1655	14.25	39.75	167.25	——	823.75
MM3847	1656	14.25	39.75	167.25	——	823.75
KK2625	1657	15.25	39.75	167.25	——	821.25
MM3850	1658	15.25	39.75	167.25	——	821.25
MM2998	1658	——	——	——	——	821.25
MM2749	1658	15.25	39.75	168.25	——	821.25
MM3810	1660	15.25	39.75	180	——	821.25
MM3067	1664	——	——	——-	——	821.25
MM3354	1665	——	——	——-	——	821.5
MM2783	1665	——	——	——-	——	821.5
MM3836	1668	15.25	39.75	180.25	——	821.5
KK2653	1670	15.25	39.75	180.25	——	821.5
MM7857	1670	15.25	39.75	180	——	821.25
KK2651	1670	15.25	39.75	180.25	——	821.5
MM3003	1671	15.25	39.75	180.25	——	821.5
MM3834	1671	——	——	——-	——	821.5
MM2790	1672	——	——	——-	——	820.5
MM2412	1673	——	——	——-	——	820.5
KK2659	1674	——	——	——-	——	820.5
MM2505	1675	——	——	——-	——	820.5
KK2665	1676	——	——	——-	——	820.5
MM3841	1678	——	——	——-	——	820.5
MM3809	1679	——	——	——-	——	820.5
MM3837	1680	——	——	——-	——	820.5
MM3830	1681	——	——	——-	——	820.5
MM9480	1686	15.25	39.75	178.25	——	810.25
MM2805	1687	15.25	39.75	178.25	——	810.75
MM3839	1688	15.25	39.75	178.25	——	810.75
MM16085	1690	——	——	——	——	809.25
MM2793	1691	15.25	39.75	128.25	——	801.5
MM2471	1692	15.25	39.75	128.25	——	793.25
MM2987	1694	—-	—-	—-	——	793.25
MM3807	1696	15.25	38.75	128.25	——	726.5
MM3820	1699	15.25	38.75	123.25	——	719.25

Table 3: *Avârizhânes* by *kaza* in the *liva* of Kayseri, 1621-170

Register	Date	Kayseri	Karahisar and Yahyalu	Total
MM2751	1621	340	80	420
MM3862	1628	315	80	395
KK2587	1640	313.25	74.5	387.75
MM3382	1640	——	——	387.75
MM3845	1641/2	313.25	74.5	387.75
BMTC		459.75	90.25	550
KK2604	1643	755.75	147	901.25 [902.75]
MM2808	1645	756.75	147.25	904.25[42]
MM3832	1648	754.25	147.25	901.25
MM3835	1649	425.25	87.5	513.5 [512.75]
MM4950	1650	459.75	90.25	550
MM2787	1651	423	87.5	508.5 [510.5]
MM1980	1651	415.5	86.25	506 [501.75]
MM3844	1652	414	86.25	499.75[43]
MM2989	1654	426.75	87.75	514 [514.5]
KK2623	1655	426.75	41.5 [46.75]	514
MM3847	1656	422.75	86.75	510 [509.5]
KK2625	1657	420.25	86.25	506.5
MM3850	1658	420.25	86.25	506.25
KK2627	1658	420.25	86.25	506.25
MM2749	1658	420.25	86.25	506.25
MM3810	1660	422.75	86.75	509.75
MM3067	1664	——	——	511.25 [509.5]
MM3354	1665	——	——	511.25
MM2783	1665	——	——	511.25
MM3836	1668	426.25	86.25	512.75
KK2653	1670	426.75	86.75	513.25 [509.5]
MM7857	1670	422.75	86.75	509.25 [509.5]
KK2651	1670	426.75	86.25	513.25 [512.5]
MM3003	1671	426.25	86.25	511.25 [512.5]
MM3834	1671	426.25	86.25	511.25 [512.5]
MM2790	1672	428.25	86.25	514.5
MM2412	1673	424.25	86.25	510.5
KK2659	1674	424.25	86.25	510.5
MM2505	1675	424.25	86.25	510.5
KK2665	1676	424.25	(39.75) 39.75	510.5
MM3841	1678	424.25	(39.75) 39.75	463.75
MM3809	1679	424.25	(39.75) 39.75	463.75 [464]
MM3837	1680	424.25	(39.75) 39.75	463.75
MM3830	1681	424.25	(39.75) 39.75	463.75
MM9480	1686	412	77.5	489.5
MM2805	1687	421.75	77.75	499.7.5
MM3839	1688	421.75	77.75	499.25
MM16085	1690	——	——	489.25
MM2793	1691	402	77.75 [Yahyalu 39.75. Karahisar 37-Menzil 20]	499.5
MM2471	1692	402.25	77.75	479.5
MM2987	1694	——	——	461.5
MM3807	1696	390.75	61.25	451.75
MM3820	1699	386.25	61.25	447.25

42 The actual calculation should be 904.
43 The actual calculation should be 500.25.

Table 4: *Avârizhânes* by *kazas* in the *liva* of Niğde, 1621-1700

Register	Date	Ürgüb	Anduğu	Şucaeddin	Koçhisar
MM2751	1621	110	41.5	17.5	47.5
MM3862	1628	110	40.5	17.5	45.5
KK2587	1640	106.5	34	15.5	50.5
MM3382	1640	——	34	——-	50.5
MM3845	1641/2	106.5	34	15.5	50.5
MM3074	1642	121	38.5	—-	50
KK2604	1643	123	38.5	15.5	35
BMTC		137.25	45	15.5	30.25
MM2808	1645	137.25	45	36 (15.5)[44]	—-
MM3832	1648	137.25	45	36	—-
MM3835	1649	136.25	44.5	26	—-
MM4950	1650	121	38.5	21(15.5)[45]	50.5
MM2787	1651	136.25	44.5	26 (15.5)	9
MM1980	1651	136.25	44.5	10.5[46]	9
MM3844	1652	136.25	44.5	10.5	9
MM2989	1654	136.25	45	10.75	9
KK2623	1655	134.5	45	10.5 (15.5)	9
MM3847	1656	134.75	45	11.75 (15.5)	9
KK2625	1657	133.75	45	11.75 (15.5)	9
MM3850	1658	129.75	45	11.75 (15.5)	9
MM2749	1658	129.75	45	11.75 (15.5)	9
MM3810	1660	131.75	45	11.75 (15.5)	——
MM3067	1664	——	——	——-	——
MM3354	1665	——	——	——-	——-
MM2783	1665	——	——	——-	——
MM3836	1668	131.75	45	——-	——
KK2653	1670	131.75	45	11.75 (15.5)	——
MM7857	1670	131.75	45	11.75 (15.5)	——
KK2651	1670	131.75	45	11.75 (15.5)	——
MM3003	1671	131.75	45	——	——
MM3834	1671	131.75	45	——	——
MM2790	1672	131.75	45	11.75 (15.5)	——
MM2412	1673	131.75	45	11.75 (15.5)	——
KK2659	1674	131.75	45	(11.75) (15.5)[47]	——
MM2505	1675	131.75	45	(27.25)[48]	——
KK2665	1676	131.75	45	(27.25)	——
MM3841	1678	131.75	45	——	——
MM3809	1679	131.75	45	——	——
MM3837	1680	131.75	45	——	——
MM3830	1681	131.75	45	(27.25)	——
MM9480	1686	131.75	45	——	——
MM2805	1687	131.5	45	——	——
MM3839	1688	131.5	45	——	——
MM16085	1690	——	——	——	——
MM2793	1691	129.5	30	——	——
MM2471	1692	129.5	30	——	——
MM2987	1694	——	——	——	——
MM3807	1696	126.75	30	——	——
MM3820	1699	124.75	30	——	——

Table 4: *Avârizhânes* by *kazas* in the *liva* of Niğde, 1621-1700. *Suite*

Register	Date	Develü	Niğde	Bor	Çamardı	Total
MM2751	1621	50	277.5	46.5	13.25	601.75[603.75]
MM3862	1628	50	200	46.5	13	524{523]
KK2587	1640	47	194.5	42	13.25	445.75[503.25]
MM3382	1640	47	194.5	—-	13.25	339.25
MM3845	1641/2	47	194.5	42	13.25	418.5
MM3074	1642	49.75	146.75	—-	12	418
KK2604	1643	49.75	147	20	12	440.75
BMTC		58.5	163	31	12.5	493
MM2808	1645	58.5	163	73	12.5	476.75 [including *ocaklık,* 525.25]
MM3832	1648	58.5	164	73	12.5	526.25
MM3835	1649	58.5	163	73	12.5	513.75
MM4950	1650	49.75	146.75	62 (42)[49]	12	501.5[51]
MM2787	1651	58.5	163	73 (42)	12.5	522.75[52]
MM1980	1651	58.5	163	31[50]	12.5	465.25
MM3844	1652	58.5	163	31	12.5	465.25
MM2989	1654	58	163.75	31	12.5	466.25[53]
KK2623	1655	57	163.75	18.5 (42)	12.5	451[54]
MM3847	1656	57	161.75	18.5 (42)	12.5	449.25
KK2625	1657	57	160.75	18.5 (42)	12.25	448
MM3850	1658	53	160.75	18.5 (42)	12.25	440
MM2749	1658	53	160.75	18.5 (42)	12.25	440
MM3810	1660	54.5	159.75	18.5 (42)	12.25	433.5
MM3067	1664	——	——	——	——	405.25
MM3354	1665	——	——	——	——	405.25
MM2783	1665	——	——	——	——	405.25
MM3836	1668	56.5	160	——	11.25	404.5
KK2653	1670	56.5	160	(18.5) (42)	11.25	404.5 (434.75)
MM7857	1670	54.5	159.25	18.5 (42)	12.25	433[55]

[44] These 15.5 out of 36 *avârizhânes* are idendified in the register as "hâneha-i ocaklık-i kârhâne-i bor". Cf MM2808, p. 41.

[45] These 15.5 out of 21 *avârizhânes* are idendified in the register as "be-cihet-i kârhâne-i bor". Cf. MM4950, p. 48.

[46] The register did not list *hânes* for *ocaklık* in this year. Cf. MM1980, p. 42.

[47] The register lists 27.25 *hâne* but does not include them in the general total.

[48] The register lists 27.25 *hâne* but does not include them in the general total.

[49] The 42 *avârizhânes* out of 62 *hânes* are idenfied in the register as "be cihet-i kârhâne", cf. MM4950, p. 48.

[50] The information in the register indicate that the 31 *avârizhâne* does not include *ocaklık* since the text makes it clear by telling us "gayr ez ocaklık-i barut-i siyah bor hâne 31." Cf. MM1980, p. 42.

[51] 418.5 Exluding *ocaklık*.

[52] 465.25 Exluding *ocaklık*.

[53] In the text the total *avârizhânes* given mistakenly as 464.5.

[54] Although the total *avârizhânes* is given as 451, actual calculation should be 450.75. See the *defter*.

[55] Including *ocaklık* 491.

Table 4 : *Avârizhânes* by *kazas* in the *liva* of Niğde, 1621-1700. *Suite*

Register	Date	Develü	Niğde	Bor	Çamardı	Total
KK2651	1670	56.5	160	18.5 (42)	11.25	434.75[56]
MM3003	1671	56.5	160	——	11.25	404.5
MM3834	1671	56.5	160	——	11.25	404.5
MM2790	1672	56.5	160	(18.5) (42)	11.25	404.5 (434.75)
MM2412	1673	55.25	160	(18.5) (42)	11.25	403.25 (433.5)
KK2659	1674	55.25	160	(18.5) (42)	11.25	403.25 (433.5)
MM2505	1675	55.25	160	(60.5)	11.25	403.25 (433.5)
KK2665	1676	65.25	160	(60.5)	11.25	410.25
MM3841	1678	62.25	160	(60.5)	11.25	410.25
MM3809	1679	62.25	160	——	11.25	410.25
MM3837	1680	62.25	160	——	11.25	410.25
MM3830	1681	62.25	160	(60.5)	11.25	410.25
MM9480	1686	62	162	——	7.5	408.25
MM2805	1687	62.25	161	——	8.5	408.25
MM3839	1688	62.25	162	——	8.5	408.25
MM16085	1690	——	——	——	——	402.25
MM2793	1691	58.25	160.5	——	7	385.25
MM2471	1692	58.25	160.5	——	7	385.25
MM2987	1694	——	——	——	——	385.25
MM3807	1696	58.25	160.5	——	7	382.5
MM3820	1699	57.25	160.75	——	5.25	379.5

[56] Total *avârizhânes* in the defter is given as 404.5, but the actual calculation is much different from that. See the *defter*.

REFERENCES

A. *Primary sources*

I — Unpublished archive sources

Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi (The Ottoman Archive of the General Directorate of State Archives: formerly Başbakanlık Arşivi-Prime Ministry Archive), İstanbul (DAGM)

1. Kamil Kepeci Classification [KK]

Avârizhâne Registers
2587-1050/1640, 2604-1053/1643, 2623-1065/1655, 2625-1067/1657, 3810-1070/1660, 3354-1074-75/1665, 2651-1080/1670, 2790-1082/1672, 2659-1084/1674, 2665-1086/1676, 3809-1089/1679.

2. Maliyeden Müdevver Classification [MM]

Avârizhâne Registers
2751-1030/1621, 3862-1038/1628, 3382-1050/1640, 3845-1051/1641, 3074-1051-52/1642, 2808-1055/1645, 3832-1058/1648, 3835-1057-59/1649, 4950-1060/1650, 2780-1061/1651, 1980-1061/1651, 3844-1062/1652, 2989-1064/1654, 3847-1066/1656, 3850-1067-68/1658, 2998-1068/1658, 2749-1068/1658, 2653-1080/1670, 7857-1080/1670, 3067-1073-74/1664, 2783-1075/1665, 3836-1078/1668, 3003-1081/1671, 3834-1081/1671, 2412-1083/1673, 2505-1085/1675, 3841-1088/1678, 3837-1090/1680, 3830-1091/1681, 9480-1096/1686, 2805-1097/1687, 2800-1098/1688, 3839-1098/1688, 2793-1103/1691, 2471-1104/1692, 2987-1106/1694, 3807-1108/1696, 3820-1111/1699, 3826-1112/1700

B. Studies

AÇIKEL Ali, "Changes in Settlement Patterns, Population and Society in North Central Anatolia: A Case Study of the District of Tokat (1574-1643)", unpublished PhD thesis, the University of Manchester, Manchester, U.K, 1999.
AKDAĞ Mustafa, "Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu ve Inkişafı Devrinde Türkiyenin Iktisâdi Vaziyeti", *T.T.K Belleten* 13, 1949, p. 497-568; 14, 1950, p. 319-411.
BARKAN Ö. Lütfi; "Avâriz" *IA* 2, p. 13-19.
BOWEN H., "Awarid," *EI*^{2} 1, p. 760-761.
DARLING Linda, "The Ottoman Finance Department and the Assesment and Collection of the Cizye and Avariz taxes, 1560-1660", Ph.D. Dissertation, University of Chicago, U.S.A, 1990.
—, *Revenue-Raising and Legitimacy: Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire 1560-1660*, New York, 1996.
—, "Ottoman Fiscal Administration: Decline or Adaptation?", *The Journal of European Economic History*, v. 26, nº 1, Roma, 1997, p. 157-177.

—, "Finance documents and Ottoman history: Some goals for the next millennium", in *The Great Ottoman-Turkish Civilisation,* vol. 2, *Economy and Society,* Kemal Çiçek, Ercument Kuran, Nejat Göyünç and İlber Ortaylı (eds)., Yeni Türkiye, Ankara, 2000.

DEMİRCİ Süleyman, "The Functioning of Ottoman Avâriz Taxation: An Aspect of the Relationship Between Centre and Periphery. A Case Study of the Province of Karaman, 1621-1700", Ph.D. Thesis, University of Durham, Durham, UK, 2001.

—, "Complaints about *Avâriz* Assessment and Payment in the *Avâriz*-tax System: An Aspect of the Relationship between Centre and Periphery. A Case Study of Kayseri, 1618-1700", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 46.4, November 2003, p. 437-474.

—, "Demography and History: The Value of the *Avârizhâne* Registers for Demographic Research: A Case Study of the Ottoman Sub-provinces of Konya, Kayseri, Sivas and Bozok, 1620s-1700", a paper presented at an international conference held at the University of Chicago; April 30th and May 1st 2004, the 19th Annual Middle East History and Theory Conference, Chicago, İll-USA.

—, "Collectors of *Avâriz* and *Nüzul* Levies in the Ottoman Empire. A Case Study of the Province of Karaman, 1621-1700", *Belleten,* 69/255, August 2005, p. 539-565.

—, "Some notes on *avârizhânes* of Konya Livası, 1621-1700", *Journal of Academic Studies*, volume 5/17, May-July 2003, p. 105-118.

—, "Collection of *avâriz* and *nüzul* levies in the Ottoman Empire, 1620-1700", *Türk Tarih Kurumu Belleten,* 69/256, December 2005, p. 897-912.

—, *"Avâriz* and *Nüzul* Levies in the Ottoman Empire: A Case Study of the Province of Karaman, 1620s-1700", *Turkish Historical Society Belleten* 70/258, August 2006, p. 563-590.

—, "17. Yüzyıl'da Kayseri Livası Avârizhâneleri Üzerinde Bazı Gözlemler", paper presented at "IV. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu, 10-11 Nisan 2003", an international Symposium held at the University of Erciyes, Kayseri, Turkey.

—, "State, Society and Economy in the Ottoman Empire: Some Notes on the *Avârizhânes* and Cash *Avâriz* Rate in the Province of Trabzon, c.1640-1700" a paper delivered at an international conference CIEPO-17 held at Karadeniz Technical University, September 18th -23rd, 2006, Trabzon, Turkey.

—, "Changes in the Ottoman Classical System: Some Notes on the Functioning of the Extraordinary Taxation (*avârizhânes* system) in the province of Diyarbakir, c. 1640s-1700", a paper delivered at 2nd International Symposium on Diyarbakır History – from the Ottoman to Republican Turkey, 15-18 November 2006.

EMECEN Feridun, "Kayacık Kazası Avariz Defteri", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, XII, İstanbul, 1982.

ERDER Leila, "The Measurement of Pre-industrial Population Changes, The Ottoman Empire from the 15th to 17th Century", *Middle Eastern Studies*, XI, 1975, p. 284-301.

ERDER L. and FAROQHI S., “Population Rise and Fall in Anatolia, 1550-1620”, *MES*, XV, 1979, p. 322-45.

ERDER L. and FAROQHI S., “The development of the Anadolun Urban Network during the Sixteenth Century”, *JESHO,* 23, 1980, p. 265-303.

FAROQHI Suraiya, *Men of modest substance: House owners and House Property in seventeenth-century Ankara and Kayseri,* Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

—, “Taxation and Urban Activities in the Sixteenth-Century Anadolu”, *IJTS*, 1/1, 1979-80, p. 19-53.

GÜÇER Lütfi, *XVI-XVII*. Asırlarda *Osmanlı Imparatorluğunda Hububat Meselesi ve Hububattan Alınan Vergiler*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayını, İstanbul, 1964.

İNALCIK Halil, “The Ottoman Decline and Its Effects upon the Reaya”, in *Aspects of the Balkans, Continuity and Change, Contributions to the International Balkan Conference*, UCLA 1969, eds. H. Birnbaum and S. Vryonis, The Hague, Mouton, 1972, p. 338-54.

—, “The Socio-Political Effects of the Diffusion of Fire-Arms in the Middle East”, *in War, Technology and Society in the Middle East*, eds. V. J. Parry and M. E. Yapp, London, 1974, p. 195-217.

—, “Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700”, *AO*, VI, 1980, p. 283-337. [Reprinted in H. İnalcık, *Studies in Ottoman Social and Economic History*, London, 1985.]

—, “The Ottoman State: Economy and Society, 1300-1600”, in *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, eds. Halil İnalcık and Donald Quataert, Cambridge, 1994, p. 1-410.

JENNINGS R., “Urban Population in Anatolia in the Sixteenth Century: A Study of Kayseri, Karaman, Amasya, Trabzon and Erzurum”, *IJMES*, 7, 1976, p. 21-57.

KIEL Machiel, “Remarks on the Administration of the Poll Tax (*cizye*) in the Ottoman Balkans and Value of Poll Tax Registers (*Cizye Defterleri*) for Demographic Research”, *Études Balkaniques*, 26/4, 1990, p. 71-104.

LEWIS Bernard, “Notes and Documents from the Turkish Archives: A Contribution to the History of the Jews in the Ottoman Empire”, *Oriental Notes and Studies*, 3, 1953, p. 1-52.

—, “Studies in the Ottoman Archives-I”, *BSOAS,* 16, 1954, p. 469-501.

—, *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century,* Princeton-New Jersey, 1978.

MCGOWAN Bruce, “Osmanlı Avâriz-nüzul teşekkülü, 1600-1830”, *VIII. Türk Tarih Kongresi*, Türk Tarih Kurumu Basimevi, Ankara, 1981, vol. 2, p. 1327-31.

—, *Economic Life in Ottoman Europe: Taxation, Trade and Struggle for Land, 1600-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

—, “The Study of Land and Agriculture in the Ottoman Provinces within the Context of an Expanding World Economy”, *International Journal of Turkish Studies* 2, nº1, 1981, p. 57-63.

OFLAZ Mustafa, “16.Yüzyılda Niğde Sancağı,” unpublished PhD thesis, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1992.

Öz Mehmet, "Tahrir Defterlerindeki Sayısal Veriler", in H. İnalcık, Ş. Pamuk eds, *Osmanlılarda Bilgi ve İstatistik*, DİE Yayını, Ankara, 2000, p. 17-32.

Özdemir Rıfat, "Avariz ve Gerçek-hane Sayılarının Demografik Tahminlerde Kullanılması Üzerine Bazı Bilgiler," *X. Türk Tarih Kongresi* (1986). Kongreye Sunulan Bildiriler, vols 4, Ankara, 1993, p. 1581-1613.

Özel Oktay, "Changes in Settlement Patterns, Population and Society in Rural Anatolia: A Case Study of Amasya (1576-1642)", unpublished Ph.D. thesis, University of Manchester, Manchester, U.K, 1993.

—, "Avâriz vec cizye Defterleri" in Şevket Pamuk (ed.), *Osmanlı'da Bilgi ve İstatistik*, Ankara, Devlet İstatistik Enstitüsü Yayını, Ankara, 2000.

Sahıllıoğlu Halil, "Avâriz", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol. 4, p. 108-109.

—, *Türkiye İktisat Tarihi (Giriş-Bazı Kurum ve Kavramlar),* Menteş Kitabevi, İstanbul, 1989.

Tabakoğlu Ahmet, *Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Maliyesi*, Dergâh Yayinlari, 117, Tarih Dizisi, 10, İstanbul, 1985.

Ünal Mehmet Ali, "1056/1646 Tarihli Avariz Defterine göre 17, YY Ortalarında Harput," *T.T.K Belleten* 51, 1987, p. 119-129.

Süleyman Demirci, *Demography and History: the Value of the* Avârizhâne *Registers for Demographic Research: a Case Study of the Ottoman Sub-Provinces of Konya, Kayseri and Niğde, C. 1620s-1700*

Empire-wide historical developments of the early modern period have long been interesting subjects of discussion among historians and various attempts have been made to explain both the nature and the reasons for the developments which occurred in the Ottoman Empire at the turn of the seventeenth century. Having said that however there has been very limited study on the *avârizhâne* registers and their values for demographic research. In this paper I shall try to answer the following questions: How can the figures given in these registers be interpreted in this historical context? What do they really represent? And, what do they indicate? Can *avârizhâne* registers be safely employed to aid studying the changes in historical demography of the Ottoman Empire in the 17th-Century?

Süleyman Demirci, *Démographie et histoire: l'intérêt des registres d'*avârizhâne *pour la recherche en démographie: une étude de cas des sous-provinces ottomanes de Konya, Kayseri et Niğde, 1620-1700*

Les développements historiques à l'échelle de l'empire, au début de la période moderne, sont depuis longtemps d'intéressants sujets de discussion chez les historiens et des tentatives diverses ont été faites pour expliquer à la fois la nature et les causes des événements survenus dans l'Empire ottoman au tournant du XVII[e] siècle. Il y a cependant eu très peu d'études sur les registres d'*avârizhâne* et leur intérêt pour la recherche en démographie. Dans cet article, l'auteur tente de répondre aux questions suivantes: comment les chiffres donnés dans ces registres peuvent-ils être interprétés dans leur contexte historique? Que représentent-ils vraiment? Et qu'indiquent-ils? Les registres d'*avârizhâne* peuvent-ils être employés avec certitude pour contribuer à l'étude des changements démographiques de l'Empire ottoman au XVII[e] siècle?

L'ÉTAT, L'ÉGLISE ET LE NOTABLE CHRÉTIEN DE LA VILLE OTTOMANE DES BALKANS, AVANT LES TANZIMAT

Nous nous proposons d'éclaircir la notion de notabilité locale chez les chrétiens habitant la ville ottomane, durant la période précédant les réformes des Tanzimat au XIXe siècle. Nous souhaitons plus particulièrement déterminer si le notable chrétien se définit par sa participation aux institutions ou par sa richesse et, en second lieu, comment la notion de notabilité chez les non-musulmans se construit par rapport aux différentes instances de pouvoir (Église chrétienne orthodoxe, officiers urbains, État). Ces questions sont traitées dans un travail plus large portant sur la communauté chrétienne et les formes que prend son intégration dans la ville ottomane durant cette période[1]. Par communauté chrétienne, ou communauté « grecque orthodoxe », nous entendons les chrétiens relevant de la juridiction des Églises chrétiennes orthodoxes au sein du régime ottoman, à savoir, dans le cas des régions examinées ici, le Patriarcat œcuménique et l'archevêché d'Ohrid[2].

Maria TSIKALOUDAKI est docteur en histoire grecque moderne de l'université de Paris I Pantheon-Sorbonne.
Archives générales de l'État grec, Dafnis 61, TK 154 52 Psychiko, Athènes.

[1] Les questions dont traite cet article ont pour point de départ les idées développées dans ma thèse de doctorat intitulée "Pouvoirs et professions des communautés chrétiennes urbaines dans la ville ottomane (XVIIe – début XIXe s.) : Serrès, Philippopoli, Kozani, Larissa", soutenue à l'université Paris I Panthéon Sorbonne en novembre 2000, dont la publication est en cours de préparation.

[2] En dehors du patriarcat œcuménique, le territoire balkanique abrita jusqu'en 1766 les archevêchés d'Ohrid et d'Ipec.

Turcica, 38, 2006, p. 213-232

L'image que nous nous faisons de la ville ottomane émane principalement des archives tenues par l'État, et d'abord des registres des cadis. Nous nous proposons ici de reconstruire la notion de notabilité locale en nous appuyant sur des sources émanant des autorités communautaires. En effet, pour l'histoire de la ville ottomane, une source tout aussi précieuse que les archives de l'État est la documentation évoquant la vie de chacune de ses communautés confessionnelles. La documentation sur laquelle se fonde cette brève étude est donc constituée d'un corpus de documents établis par les institutions ecclésiastiques (métropoles, évêchés et monastères).

Étant donné que nous ne disposons que d'informations disparates provenant de différentes villes, et non pas de séries de documents émis par une seule communauté, nous avons procédé à une approche comparatiste, fondée sur la documentation contenue dans les archives des églises de Serrès, Philippopoli, Thessalonique, Kozani et Moschopolis[3].

La documentation établie par la population chrétienne orthodoxe des territoires balkaniques de l'Empire ottoman est rédigée en grec archaïsant, langue officielle des églises orthodoxes de l'Empire, des patriarcats et des églises locales (métropoles et évêchés).

Les archives des métropoles et des monastères conservent les documents se rapportant surtout à la vie intérieure de la communauté. Les autorités d'une métropole ou d'un diocèse tenaient des livres où étaient consignées les recettes et les dépenses de l'église et toutes sortes d'actes et documents officiels (décisions prises pour les affaires de la communauté, lettres patriarcales ou métropolitaines, etc.), mais aussi des documents privés (contrats, testaments, actes de divorce, etc). Il ne nous en est parvenu, le plus souvent, que quelques registres, par le biais de publications dans des revues locales. Ce type de renseignements nous permet de connaître, entre autres, les groupes sociaux et professionnels, ainsi que le profil socio-économique des individus qui avaient accès à l'administration des institutions.

Le présent article se fonde donc sur un corpus de fragments provenant des églises de plusieurs villes, publiés par des érudits locaux sous forme

[3] Serrès ou Siroz en ottoman. Philippopoli ou Filibe, en ottoman, c'est la ville actuelle de Plovdiv en Bulgarie. Kozani est une ville située dans la province grecque de Macédoine occidentale. Voskopol ou Moschopolis, en grec, située sur le territoire de l'Albanie actuelle, commença à se développer vers le début du XVIe s. pour devenir, au XVIIIe s., un centre d'exportation de produits lainiers vers l'Europe centrale, avant d'être brutalement détruite par des bandits en 1769.

de monographies ou dans des revues régionales. Ce sont des registres issus de deux *kondikès (codex)* tenus par l'église de Philippopoli (1786-1847)[4], ainsi que des fragments des codex ecclésiastiques d'autres villes, trouvés dans la bibliographie sur le sujet. Tel est le cas de certains documents contenus dans le codex de Serrès (XVIIe-XIXe siècles) publiés par P. Odorico[5], de fragments du codex du monastère de Saint-Jean Prodrome sis près de Moschopolis (1630-1875)[6], de certains documents du codex de l'évêché de Servia et de Kozani (1815-1831)[7] publiés dans les années 1950, du livre de comptes de Saint-Nikolaos de Kozani (1746-1782)[8], du registre de la commune chrétienne de Thessalonique daté de 1792[9].

Le type de documentation que nous avons à notre disposition et son uniformité nous ont permis de nous livrer à une recherche comparatiste. Au premier abord, nous remarquons que plusieurs vocables sont utilisés dans la documentation pour désigner le notable : *προυχοντας*, *προεστοί*, *πρόκριτοι, γεροντες* sont des termes équivalents à *koca başı* et *çorbacı,* en usage dans les textes émis par l'État[10].

Chacun de ces termes a des significations diverses ; le *προύχοντας* (*prouhontas*) est celui qui se distingue par sa supériorité ; ce mot met l'accent sur la représentation hiérarchique des groupes sociaux dans

[4] Ces registres sont aujourd'hui considérés comme perdus. Le contenu du second nous est parvenu sous la forme de microfilms et de photographies, alors que le premier est connu par la publication de Ivan SNEGAROV, *Gritski Kodex na Plovdivskata Mitropolia*, Sofia, Sbornik na Bilgarckata Akademia na Naoukite i Iskoustvata, 1946.

[5] Paolo ODORICO, *Mémoire d'une voix perdue. Le cartulaire de la métropole de Serrès XVIIe-XIXe s.,* Paris, E.H.E.S.S., 1994.

[6] I. MARTINIANOS, *Symvolai eis tèn Historian tès Moschopoleos. A. Hè Hiera Monè tou Timiou Prodromou kata ton en Aftè Kodika 1630-1875*, Athènes, 1937.

[7] M. KALINDERIS, *Ta Lyta Eggrafa tès Dèmotikès Vivliothèkès Kozanès (1676-1808),* Thessalonique, 1951 ; *idem, Les corporations de Kozani,* Thessalonique, 1956.

[8] N. DELIALIS, "Symvolai eis tèn Ecclèssiastikèn Historian tès Kozanès", *Oikodomi*, 1959, p. 201-272 ; 1960, p. 331-415.

[9] E. CHEKIMOGLOU, *Christianikè Thessalonikè. Othomanikè Periodos 1430-1912*, Hiera Monè Vlatadon, 4-6 nov. 1991, 26a Dèmètria, 5e Congrès scientifique, Thessalonique, 1993.

[10] Pour les notables musulmans de province, un autre qualificatif est utilisé, celui de *a'yan,* mot d'origine arabe, d'abord utilisé par les Ottomans pour désigner les habitants distingués d'un quartier ou d'une région, à savoir les notables. Au XVIIe siècle, la montée des *a'yan* dans l'administration provinciale fut le résultat du conflit qui opposait les gouverneurs provinciaux au sultan et au gouvernement central. Cf. H. İNALCIK, « Centralization and Decentralization in Ottoman Administration », in T. Naff & R. Owen éds, *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, Carbondale and Edwardsville – London & Amsterdam, Southern Illinois University Press and Feffer and Simons, 1977, p. 27-52.

cette société. Le *προεστός*, *(proestos)* est celui qui est placé « en avant », à la tête de la société, et qui jouit d'une situation sociale lui conférant une certaine autorité dans les affaires publiques. En revanche, le qualificatif *πρόκριτοι (prokritoi)* désigne les préférés, les élus, ceux qui sont à la tête de la cité, laissant entendre une relation entre les élites et les institutions de la communauté. Le terme *γεροντες (gérontès)*, c'est-à-dire « les anciens », a aussi des connotations administratives : il évoque ceux qui ont été élus pour diriger la communauté. Enfin un autre terme, celui de *δημογέροντες* (*démogerontès)*, revient de plus en plus fréquemment au fil des années dans la documentation, pour désigner tous ceux qui sont impliqués dans la direction de la commune.

Nous avons donc entamé une recherche sur la notion de notabilité chez les chrétiens, dans le but de savoir comment les contemporains définissaient les notables chrétiens, quel était leur statut, quels étaient les groupes sociaux désignés par les termes en question. Pour ce faire, nous avons opté pour l'analyse du vocabulaire des sources, en nous appuyant sur les adresses faites à l'attention des différents groupes sociaux au début de chacun des documents émis par les dignitaires ecclésiastiques de chaque ville. Ces adresses usent de formules techniques servant d'introduction aux lettres et aux actes de tous types. Pour en donner un exemple, le patriarche, dans la lettre patriarcale et synodale de 1743 adressée aux archevêques, métropolites et évêques de sa juridiction afin d'obtenir une aide financière pour la Grande Église[11], désigne ainsi les groupes sociaux des communautés chrétiennes locales : « … très honnêtes clercs, très pieux prêtres, (vous) très sacrés higoumènes des pieux et respectés monastères et (vous) tous les pères révérends, très honnêtes *archontes*, négociants très utiles, et *gérontès* (anciens) et notables et vous, tous les chrétiens très bénis de cet archevêché très sacré… ». Nous voyons qu'au début de chaque document, les autorités nomment les groupes sociaux auxquels il est fait appel. Les adresses aux groupes sociaux qui se posent en tête de la communauté, dans l'introduction des lettres, statuts et autres actes, s'avèrent une source précieuse, qui contribue à éclaircir la notion de notabilité dans chacune de nos villes. Notre méthode consiste à comparer les formules introductives des documents provenant des différentes villes, en tenant compte de la période où ils ont été rédigés.

[11] Une copie de cette lettre est arrivée à l'évêché de Servia, bourgade située à 27 km au sud de la ville de Kozani, siège de l'évêché jusqu'en 1745, et a été publiée par N. P. Delialis, *Episkopika Kozanis*, Kozani, 1972, p. 1-4.

Les groupes sociaux mentionnés dans chacune des adresses ne sont pas toujours les mêmes, mais varient suivant la région ou la date de la rédaction du document. Notre hypothèse est que les représentations que font les contemporains reflètent le poids politique dont jouit chacun des groupes susmentionnés au sein de la communauté et que l'étude comparative des préambules des actes, produits par chacune des communautés des villes étudiées, doit nous permettre de comprendre, entre autres, la corrélation des forces entre les différents groupes de notables dans chacune de ces villes.

On remarquera d'abord que les autorités qui rédigent les documents s'adressent, dans la plupart des cas, aux groupes sociaux qui composent la couche socio-économique la plus élevée de la communauté, les autres couches étant d'habitude mentionnées par la formule « et le reste des chrétiens ». On notera ensuite que les membres de la communauté sont aussi présentés en fonction de leur rapport au religieux. En effet, nous constatons dans les textes une dichotomie essentielle dans le tissu social des chrétiens, qui distingue « clercs » et « laïcs ». Citons-en deux exemples provenant de lieux et d'époques différentes. Voici d'abord une phrase extraite d'une lettre où le patriarche s'adresse, en 1741, aux autorités de Serrès : « Plusieurs chrétiens de la ville, des clercs et des laïcs, mus par la cupidité (gain honteux), ont mis la main sur les églises paroissiales de la ville [12]… ». De même, dans l'acte de vente d'un champ appartenant à la commune, daté de 1807, nous lisons : « Par la présente lettre confirmative de la commune, nous faisons savoir, nous, tous (les habitants) de cette *politeia* de Moschopolis, tous, clercs et laïcs, administrateurs et administrés [13]… ». La distinction religion-laïcité traverse aussi la catégorie sociale des notables : dans un registre établi par des autorités locales de Philippopoli, à propos d'un litige opposant les paroissiens, en 1819, au sujet du droit à la possession de sièges à l'église selon le lieu d'habitation, la décision est prise par « notre humilité (le prélat) en commun avec les honnêtes cléricaux qui sont à nos côtés et les autres notables de cette ville de Philippopoli »[14].

Parmi les dirigeants de la communauté, le clergé est le groupe social mentionné en première place. Il est important de remarquer qu'il s'agit

[12] P. Odorico, *op. cit.*, p. 102.

[13] S. Kiriakidis, « Eggrafa ek Moschopoleos », *Macedonica*, v. 3 (1953-55), p. 408-409.

[14] Registre inséré dans le codex de la métropole, publié par M. Apostolidis, « La Métropole sacrée de Philippopoli », *Archeion tou Thracicou Laographicou & Glossikou Thissavrou*, v. 5 (1938-39), p. 75-76.

d'un groupe social dont la structure interne peut être stratifiée à l'extrême ; les ecclésiastiques sont eux-mêmes divisés en « très honnêtes clercs et très pieux prêtres » et constamment présentés comme l'un des groupes de notables dans l'ensemble des villes étudiées. Des hauts dignitaires ecclésiastiques jusqu'aux simples popes des paroisses, tous font partie du clergé. Tous les membres du clergé, qu'il s'agisse des prélats ou des prêtres attachés à une église paroissiale, sont considérés comme des représentants par excellence de la population chrétienne et comme les interlocuteurs des différentes espèces de pouvoirs, étatiques, urbains, communautaires. En effet, dans les documents grecs, le bas clergé peut aussi quelquefois être mentionné parmi les groupes responsables de la gestion des affaires communautaires.

L'une des questions examinées ici est celle du rôle que le religieux joue dans la définition du notable chrétien à l'intérieur de la communauté. Autrement dit, comment les notables se définissent-ils par rapport à la grande ligne de démarcation entre religion et laïcité qui apparaît toujours dans les représentations que les dirigeants donnent de leur communauté ?

On évoque toujours comme faisant partie des dirigeants de la communauté les « très honnêtes clercs » alors que les « très pieux prêtres » sont mentionnés seulement lorsqu'il s'agit de régler les affaires économiques. C'est ainsi par exemple que, dans une lettre de la communauté de Serrès adressée en 1650 au patriarche Parthenios et demandant, entre autres, une contribution au redressement des finances du monastère de Timios Prodromos, nous lisons : « et ainsi, les clercs, les prêtres et le reste des notables et des archontes de notre cité ont décidé [15]… ».

Concernant la question du religieux et de sa relation avec la notion de notabilité, il est nécessaire de souligner que le haut clergé constitue, dans la population chrétienne, une catégorie dont le statut est très particulier : les prélats, qui sont les évêques et les métropolites, sont choisis par le Saint-Synode et le patriarche, mais leur désignation doit être ratifiée par le sultan au moyen d'un *berat* (*ta'yin tevcih*), ce qui leur donne le statut d'officier de l'État ottoman[16].

Venons-en maintenant aux notables laïcs. Nous remarquons que, jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, le groupe figurant, au début des textes,

[15] P. Odorico, *op. cit.*, p. 83-84.

[16] Ce terme est utilisé avant les Tanzimat pour désigner la cession, par nomination, d'un poste administratif à des officiers de l'Etat, ainsi qu'aux chefs de Moldavie et de Valachie, cf. P. Konortas, *Othomanikes Theorèseis gia to Oikoumeniko Patriarcheio XVIIe début XXe s.,* Athènes, éd. Alexandreia, 1998, p. 338-339.

parmi ceux qui administrent les communautés chrétiennes urbaines est celui des *archontes*. Quel est le contenu du titre d'*archonte* et quels sont les groupes sociaux qui ont accès à ce titre honorifique à l'époque ottomane ?

David Jacoby, qui a travaillé sur le sens du terme *archon* à des périodes antérieures à celle traitée ici, nous apprend que, sous l'Empire byzantin, la notion *d'archon* est plutôt vague ; tout en recevant un contenu très précis et étant accordé à des hauts fonctionnaires (*θεματικοι αρχοντες*) de l'Empire byzantin qui exercent leur autorité, civile ou militaire, dans le cadre d'une circonscription territoriale, celle d'une ville et de ses dépendances, le titre peut aussi être attribué plus généralement aux individus qui, grâce à leur ascendant, influençaient les destinées de la société à laquelle ils appartenaient[17]. Enfin, *archon* peut également avoir un sens très général et désigner le propriétaire foncier[18]. Nous voyons donc qu'il s'agit d'un terme utilisable dans plusieurs contextes : au groupe social des *archontes* peut avoir accès un individu exerçant un office précis, mais aussi celui dont l'influence est due à sa fortune.

D'autre part, nous savons, grâce à l'ouvrage de Jean Darrouzès sur le régime byzantin, que le terme d'*archonte* fait, de plus, partie de la nomenclature ecclésiastique et qualifie tous ceux qui occupent des offices ecclésiastiques[19]. Le système administratif de l'Église, à Byzance, comportait deux hiérarchies parallèles : la hiérarchie sacramentelle comprenant les individus investis de l'office sacerdotal et la hiérarchie archontale comprenant les détenteurs des *offikia (offices)* ecclésiastiques[20]. Pendant la période byzantine, ces *offikia* sont exclusivement réservés aux membres du corps clérical et leurs titulaires sont élevés au rang d'*archontes*. Après l'instauration du pouvoir ottoman à Constantinople, ces offices pouvaient aussi être occupés par des laïcs. L'infiltration des laïcs dans l'administration de l'Église était théoriquement fondée sur le principe de l'οικονομία (économie), en vertu duquel les normes ecclésiastiques s'assouplissaient, afin de faire face à des problèmes pratiques, en l'occurrence, dans le cas examiné ici, le bon enca-

[17] David JACOBY, « Les archontes grecs et la féodalité en Morée Franque », in *Travaux et Mémoires*, nº 2, Paris, 1967, p. 465-466.

[18] *Ibid.*, p. 465-466.

[19] Voir à ce sujet l'ouvrage de J. DARROUZES, *Recherches sur les οφφικια de l'Église byzantine,* Paris, Institut français d'études byzantines, 1970.

[20] *Ibid.*, p. 15.

drement de l'Église dans les nouvelles conditions politiques dictées par le changement de régime[21].

Un point important à souligner est donc que, sous le régime ottoman, des laïcs participent à la gestion des affaires de l'Église, à son administration[22], et que les églises locales reproduisent le système administratif de la Grande Église : le prélat, le métropolite ou l'évêque gère les affaires de l'Église avec une collectivité composée d'individus appelés *οφφικιάλιοι* (*offikialioi)*, pouvant être soit des prêtres, soit des laïcs. Selon le *typicon* de l'Église orthodoxe, ces *οφφίκια* (*offikia)* (des emplois bureaucratiques dont chacun correspond à une compétence administrative dans un secteur déterminé) sont strictement hiérarchisés selon leur importance. Un certain rituel est en vigueur dans l'Église, selon lequel les *offikialioi* sont classés hiérarchiquement par rapport à l'importance de l'*offikio* qu'ils détiennent, mais, sous le régime ottoman, ces titres archontaux deviennent honorifiques, ce qui signifie que le plus souvent ils ne renvoient plus aux charges que leur nom indique.

La comparaison des documents grecs provenant de plusieurs villes révèle que, pendant la période ottomane, le terme d'*archonte* peut, selon la région et le contexte, conserver sa polysémie. Par ce vocable, les chrétiens peuvent désigner en général les dirigeants de la *politeia*[23], à savoir les individus qui administrent la communauté, comme, par exemple, l'*archonte* Ioannis Kaftantzoglou, un des notables de Thessalonique[24], sans pour autant que cela empêche qu'ailleurs, soient désignés comme *archontes* ceux qui participent seulement à l'administration de l'église locale.

A Serrès, Philippopoli et Kozani, les *archontes* sont mentionnés parmi les notables de la communauté, et cela jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. En effet, dans ces villes, c'est le duo clergé-*archontes* que les autorités

[21] Marina MAROPOULOU, « L'économie : moyen de transgression ou d'adaptation sociale ? », in *Actes du IIe colloque international d'histoire. Economies méditerranéennes, équilibres et intercommunications, XIIIe-XIXe siècles*, v. III, Athènes, 1986, p. 266-267.

[22] À ce sujet, voir l'article de E. A. ZACHARIADOU, « Les notables laïques et le Patriarcat œcuménique après la chute de Constantinople », *Turcica* 30, 1998, p. 119-133 ; voir aussi M. PAIZE-APOSTOLOPOULOU, *O thesmos tes Patriarchikes Exarcheias, 14οζ – 19οζ aionas*, Athènes, 1995.

[23] *Politeia*, qui signifie cité, est le terme utilisé, dans les textes grecs, pour désigner la communauté chrétienne.

[24] Lettre non datée, publiée par M. KALINDERIS, *Ta Lyta Eggrafa tès Dèmotikès Vivliothèkès Kozanès (1676-1808)*, *op. cit.,* p. 113.

désignent au début des documents comme administrateurs de l'église locale ; par exemple, le comité qui, en 1746, inspecte les comptes de l'église de Kozani, est composé de « très honnêtes clercs et des *archontes* utiles de cette ville [de Kozani] »[25]. Mentionnons ici deux exemples parmi ceux provenant de Serrès. Un acte rédigé en 1610, au sujet d'un litige opposant les moines du monastère de Timios Prodromos aux habitants du village de Lakos, commence ainsi : les deux côtés se présentent devant « notre maître et despote, le très sacré sieur Theophanous qui préside l'assemblée des soussignés, très honnêtes cléricaux et très nobles *archontes…* »[26]. De même, en 1796, l'*épitrope* de la métropole, le *skevophylax* sieur Léon, rend compte de sa gestion pendant les années 1790-1795, et il est confirmé dans sa charge pour les années à venir « unanimement par les clercs et les *archontes* de cette *politeia* »[27]. Pour ce qui est de ces deux villes, l'état actuel de la recherche concernant Kozani, d'un côté, et le manque de documentation complète pour Serrès, de l'autre[28], ne nous permettent pas de savoir si, sous le terme d'*archontes*, sont désignés les dirigeants de la seule Église ou de la communauté tout entière.

En revanche, la documentation sur Philippopoli nous permet de mieux cerner le contenu du terme *archonte*, puisque nous avons la possibilité de comparer les phrases d'introduction des documents avec les signatures des notables apposées sur les documents, et de voir ainsi quels sont les individus qualifiés d'*archontes*.

Ici, *archonte* n'est pas utilisé comme titre honorifique attribué aux dirigeants de la communauté en général : ce sont les dirigeants laïcs de l'Église qui s'approprient ce titre. Comme nous le constatons par les signatures apposées sur ces mêmes documents, les *archontes* de Philippopoli sont les *offikialioi*, autrement dit, comme nous venons de le dire, les administrateurs de l'Église. Le titre *archonte*, ainsi que celui de *çelebi*, précède le nom des seuls officiers ecclésiastiques, ce qui signifie qu'il existe deux catégories d'individus qui signent actes et contrats : il y a, d'une part, tous ceux qui signent de leur seul nom et qui ne portent

[25] N. P. Delialis, "Symvolai eis tèn Ecclèssiastikèn Historian tès Kozanès", *op. cit,* p. 220.

[26] P. Odorico, *op. cit.*, p. 43.

[27] Cf. P. Odorico, *op. cit.*, p. 115.

[28] Les Archives ecclésiastiques de Serrès sont perdues et les quelques registres qui nous sont parvenus sont réunis et publiés par P. Odorico, *op. cit*. N'étant que des copies, les signatures au bas de ces documents manquent souvent.

aucun titre honorifique et, d'autre part, tous ceux dont le nom est accompagné par un *offikio* ecclésiastique. Or ces derniers sont toujours appelés *archontes* : « l'*archonte skévophylax çelebi* Dimitrakis », « l'*archonte logothète çelebi* Nikolakis », etc[29]. Ici, seuls les individus qui détiennent un *offikio* ecclésiastique reçoivent les titres honorifiques d'*archonte* et de *çelebi*[30], titres utilisés respectivement par les deux milieux, communautaire et ottoman.

À Moschopolis, ville qui ne dépend pas du patriarcat de Constantinople, mais relève de la juridiction de l'archevêché d'Ohrid[31], le corps des notables de la ville est également composé « des clercs et des *archontes* »[32]. Toutefois, le terme d'*archonte* est attribué ici à tout individu se distinguant des autres, en termes de richesse matérielle et de statut. Autrement dit, à Moschopolis, le contenu du terme s'élargit, puisqu'il est attribué aux dirigeants de toute institution communautaire, même à ceux chargés de l'administration des quartiers, « les *archontes* du *mahalla* »[33], le titre d'*archonte* étant attribué à tout individu participant à l'une des institutions par lesquelles la communauté est administrée : « le très honnête *archonte* sieur Georgios Goutzou », « le très honorable et très noble *archonte* sieur Michalis »[34].

Considérons maintenant le groupe des *γεροντες* (*gérontès*), qui apparaît également dans les introductions des documents. Par *gérontès,* on désigne les dignitaires qui ont participé dans le passé à l'administration des institutions laïques, comme la commune ou ses corporations, ainsi que ceux qui se trouvent actuellement à la tête de l'une de ces deux instances séculières du pouvoir. Ils sont censés être élus par la population chrétienne d'une localité pour la représenter auprès des autorités étatiques, et sont responsables de la collecte des taxes dues à l'État mais, dans la réalité, les modalités de l'élection des *gérontès*, ainsi que l'étendue de leur compétence, varient en fonction des conditions locales. Tout

[29] Maria TSIKALOUDAKI, *op. cit.*, 1er volume, p. 172-173, 243.

[30] Pars TUĞLACI, *Grand Dictionnaire Turc-Français*, Istanbul, 1984, p. 160. Brièvement, l'évolution du mot *çelebi* est la suivante : dans la langue tatar, le mot désigne le prêtre et les fidèles chrétiens, tandis qu'en turc, il signifie, tout d'abord, le prince, ensuite l'homme de lettres, le docteur de la loi et de la religion, et, enfin, par opposition au mot efendi, le non-musulman, c'est-à-dire qu'il est attribué aux notables qui ne sont pas musulmans, mais chrétiens, juifs et, en particulier, européens : cf. Encyclopaedia of Islam, Nouvelle Edition, vol. II (1965), éd. Leiden, E.J. Brill, Londres, p. 19.

[31] Joachim MARTINIANOS, *Symvolai eis tèn Historian tès Moschopoleos, op. cit.*

[32] *Ibid.*, p. 140.

[33] *Ibid.,* p. 39.

[34] *Ibid.,* p. 33, 38.

au long du XVIIIe siècle, dans les représentations que font les contemporains dans l'introduction des documents, le groupe des *gérontès* n'apparaît que rarement parmi ceux qui dirigent la communauté dans les trois villes que nous examinons. Dans les documents de Philippopoli, il est fait pour la première fois mention des *δημογέροντες* (*démogérontès)* en 1818, dans une lettre ecclésiastique contenant la décision prise par la *politeia* chrétienne sur les réformes à introduire dans son système administratif : « à cause des disputes opposant les très honnêtes primats et les *démogerontès* de cette *politeia* de Philippopoli »[35], les *προύχοντες* (« primats ») en général, d'un côté, et les *démogérontès,* de l'autre, sont les deux groupes dont les rivalités ont entraîné le changement du mode de fonctionnement de la *politeia*.

Il a été maintes fois répété que le XVIIIe siècle est celui de la consolidation du pouvoir des élites locales[36], qui aboutit, au XIXe siècle, à la légitimation des comités locaux et des conseils laïcs auxquels ils participent. Dans ce cadre, le rôle des comités de notables, musulmans et « infidèles », est revalorisé, étant donné que leur médiation est indispensable pour l'introduction et l'imposition de nouvelles taxes. En effet, ces comités sont composés de personnalités éminentes et puissantes, qui connaissent bien, contrôlent et influencent les sociétés locales, dans la mesure où elles jouissent de la confiance de la population[37].

Ce n'est donc qu'à partir de la fin du XVIIIe siècle que les *gérontès* forment un groupe social ayant sa place dans l'introduction des documents. Mais l'absence du mot, dans les années qui précèdent, ne signifie pas l'absence « de la chose ». De fait, nous connaissons l'existence des *gérontès* lors de la période précédente par d'autres documents, comme la chronique de Papasynadinos[38]. Au milieu du XVIIe siècle, Papasynadinos, prêtre et notable de Serrès, énumérant les dirigeants de la communauté, mentionne les *gérontès*, à savoir ceux qui dirigent la commune : « la même année (1634) … le sacellaire Papakomnianos se souleva et fomenta une révolte et … pour devenir lui-même *skevophylax* (à la place de Papasynadinos) … il tenta de faire intervenir les notables et les

[35] Document publié par M. Apostolidis « La Métropole sacrée de Philippopoli », *op. cit.,* p. 70-71.

[36] Voir entre autres, H. İnalcık, "The status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans", *Turcica*, XXI-XXIII /1991, p. 411.

[37] H. İnalcık et D. Quataert éds, *An economic and Social History of the Ottoman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, vol. 2, p. 659, 661-2.

[38] P. Odorico, *Conseils et Mémoires de Synadinos prêtre de Serrès en Macédoine (XVIIe s.)*, Paris, Éd. de l'Association Pierre Belon, E.H.E.S.S., 1996.

anciens (*gérontès)* en leur disant : aidez-moi à m'accaparer de la charge de celui-là[39]… ». Cependant, au début des textes normatifs et des autres documents officiels émis par les autorités, à Serrès comme ailleurs, les anciens ne commencent à être évoqués qu'au XIXe siècle.

L'institution des *gérontès*, qui suppose une forme de pouvoir collectif, est introduite officiellement dans l'Église au niveau central également, à savoir le patriarcat œcuménique, à partir du milieu du XVIIIe siècle. En effet, par un *khatt-i serif* daté de 1757, le gouvernement ottoman ordonne l'institutionnalisation d'un comité de huit *anciens*, à savoir huit métropolites parmi les plus puissants, lesquels administreront le Patriarcat en commun avec le patriarche. Cette nouvelle forme de l'exercice du pouvoir s'appelle « *Γεροντισμός* » (*Gerontismos*)[40].

Certains corps de métiers importants formés par des chrétiens peuvent aussi être administrés par un comité de *gérontès*, de toute évidence équivalent à l'institution des *ihtiyarlar* (« anciens ») des corporations ottomanes[41]. Nous savons, grâce aux témoignages trouvés dans les archives de la corporation des *abaci* de Philippopoli, qu'à la fin du XVIIe siècle, le *πρωτομάστορας* (*protomastoras*[42]*)* co-administre, avec le comité des *gérontès*, la corporation : « Chatji Dimos a été nommé *protomastoràs* devant les très utiles *gérontès*, le 19 mai de l'année 1685[43] ».

Le type de relations que ces deux groupes de dignitaires, *offikialioi* ecclésiastiques d'un côté et *gérontès* de l'autre, nouent avec le pouvoir ottoman est différent. Les dignitaires ecclésiastiques ne servent pas de médiateurs entre les chrétiens et l'État ottoman, leur élection étant une affaire intérieure à la communauté chrétienne. Ils sont intégrés dans le mécanisme fiscal et politique de l'Église chrétienne orthodoxe et leur fonction leur confère un titre honorifique et l'accès à des ressources politiques et économiques. En revanche, les *gérontès,* qu'ils dirigent la commune ou les corporations, jouent un rôle de médiateur entre l'État et le groupe communautaire[44]. Leur situation diffère de celle des *offikialioi*

39 *Ibid*., p. 116, 117, 214.

40 P. KONORTAS, *op. cit*., p. 133.

41 Robert MANTRAN, *Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe s., Essai d'histoire institutionnelle, économique et sociale*, Paris, Maisonneuve, 1962 p. 371-372 : « Les dirigeants ottomans (…) sont secondés par un certain nombre de maîtres (en nombre assez réduit) qui forment une sorte de conseil représentatif de la corporation. »

42 C'est le premier maître artisan des corporations.

43 M. APOSTOLIDIS, A. PEEV, *Archives des Abadji à Plovdiv*, Plovdiv, *op. cit.,* t. 1, p. 5.

44 Maria TSIKALOUDAKI, « Morfès dioikeses kai diaheirises tou astikou horou sten Othomanike Autokratoria. To paradeigma tes christianikes koinotetas tes Philippoupoles (18οζ- archès 19ou aiona) », *Mnemon* 22, Athènes, 2000, p. 9-30.

dans la mesure où leur élection doit être approuvée et ratifiée par les autorités ottomanes de la ville, et où leurs services ne sont pas nécessairement rémunérés mais, tout comme les *offikialioi*, ils trouvent dans la gestion des affaires communautaires un accès à des ressources économiques et politiques.

Un autre groupe mentionné dans la documentation est celui des chefs de corporations chrétiennes. Les *protomastorès* jouent, à l'instar des anciens, le rôle de médiateur entre les agents de l'État et la communauté, puisqu'ils sont responsables de la collecte des impôts dus à l'État par les professionnels. Dans l'introduction des lettres et autres actes concernant Serrès, Philippopoli et Kozani, les contemporains ne comprennent généralement pas les premiers maîtres artisans parmi les dirigeants de la communauté. Ils ne sont évoqués parmi les notables que dans le cas où il s'agit de régler les affaires financières des institutions communautaires ou de délibérer sur une affaire importante. En témoigne, parmi d'autres documents, la lettre du métropolite de Thessalonique rédigée en 1782 au sujet de la mauvaise situation financière de la cité de Kozani, lettre dans laquelle les notables de la cité sont ainsi désignés : « beaucoup de réunions s'étant tenues avec tous les notables de la *politeia*, c'est-à-dire des *archontes* et (des gens) de tous les *esnaf*, et chacun d'eux ayant formulé son avis sur la manière de redresser la situation de la *politeia*… tous les *archontes* et les *roufetli* se sont mis d'accord… pour nommer des gens parmi eux… ». Un an plus tard, en janvier 1783, ce sont des représentants de ces deux groupes sociaux, « les *archontes* et les *roufetli* », qui délibèrent avec le métropolite pour remédier à la mauvaise situation financière de la cité[45].

Les chefs des corporations sont invités à participer à l'assemblée générale de la *politeia* de Serrès en 1610, lorsqu'il s'agit de régler la dette de la ville : « en l'an 1613, tout le peuple et la *politeia* de la très Sainte métropole de Serrès a été assemblé devant notre très révérend métropolite, notre maître et despote sieur Damaskenos et (devant) les très honnêtes clercs et les très utiles *archontes*, et un grand synode fut, où grands et petits ont unanimement choisi et voté pour douze hommes justes, bons et vertueux et ils ont élu un homme (représentant) de chaque *roufet* le plus juste et le meilleur et le plus vertueux, et ils les ont mis de trancher et de décider les frais communs de la forteresse et de la *politeia* de Serrès… »[46]. À Kozani, l'*épitrope* de l'évêché ne rend qu'occasion-

[45] M. Kalindéris, *Ta Lyta Eggrafa tès Dèmotikès Vivliothèkès Kozanès (1676-1808)*, *op. cit.*, 1951, p. 47.
[46] P. Odorico, *op. cit.*, 1994, p. 46-47.

nellement ses comptes en présence des chefs des corporations. En effet, ces derniers sont cités parmi les groupes sociaux qui inspectent les comptes de l'église seulement en 1782 et 1787 : « l'exarche patriarcal Maximos et les très honnêtes clercs et *archontes* utiles ainsi que les *protomastorès* des *roufet* de la ville »[47].

À Philippopoli, la participation des premiers maîtres artisans à la direction de la *politeia* s'institutionnalise en 1818, comme l'indique l'extrait suivant : « Les très utiles négociants et les très honnêtes *protomastorès* des *esnaf* des *abacı*, des *kaftancı*, des fourreurs, des épiciers et les autres *roufet* se sont promis de vivre en bonne entente dans une " liaison d'amour ", d'être tous unis et liés dans la fraternité…, que soient nommés avec le consentement commun (de nous tous) sept personnes, hommes honnêtes, deux parmi les commerçants, deux parmi les *abacı,* un parmi les *kaftancı,* un parmi les fourreurs et un parmi les épiciers pour trancher sur chaque affaire de leur *mahalle*[48] ».

Tout au long du XVIII[e] siècle, les chefs des corporations ne figurent que rarement parmi les dirigeants de la communauté dans les documents traitant de ses affaires politiques et administratives. En revanche, à Moschopolis, dans la circonscription de l'archevêché d'Ohrid, les chefs des corporations participent à tous les niveaux de son administration. Un exemple, parmi d'autres, en 1719 : ce sont « les révérendissimes métropolites et leurs Grandeurs les évêques qui dépendent du trône très sacré de (l'archevêché) justinien d'Ohrid, les très honnêtes clercs, prêtres, curés et orateurs de chaque bourgade et ville de ce *klima* et tous les autres dignitaires, les très respectables négociants et les *protomastorès* des *roufet* » qui composent le Saint-Synode convoqué pour débattre de la destitution de l'archevêque Philothéos, coupable d'avoir agi contre les intérêts de l'archevêché[49].

Mais si les clercs, les *archontes*, les *gérontès* et les *protomastorès* constituent des groupes formés pour administrer les institutions communautaires, nous constatons qu'ils gèrent parfois les affaires de la communauté en commun avec des individus distingués par leur richesse. En effet, en dehors des chefs des diverses institutions, les contemporains peuvent compter les membres de certains milieux socio-économiques

[47] N. DELIALIS, « Symvolai … », *op. cit.,* p. 24, où sont publiés les actes de l'évêché de Servia et de Kozani (1782 & 1787).

[48] Acte publié par M. APOSTOLIDIS, *art. cit.,* 1938-39, p. 70.

[49] A. ALEXOUDIS, " Synodikai Praxeis tès Archiepiskopès Achridon kai Pasès Voulgarias ", in *Deltio Historikès kai Ethnologikès Etaireias tès Hellados*, t. 4/1894, p. 562-563.

parmi les notables, comme nous l'avons vu dans la lettre citée ci-dessus concernant le mode de fonctionnement de la communauté de Philippopoli. De même que les *protomastorès*, les négociants sont mentionnés parmi les groupes de notables de la communauté, lorsqu'il est question d'affaires financières. À titre d'exemple, dans une encyclique du métropolite de Thessalonique Iakovos relative à la très lourde dette de la ville, datée de 1782, ce sont « les honnêtes clercs, les très pieux prêtres, les très saints hiéromoines, les *archontes* utiles et les négociants, les *protomastorès* des *roufet* et tous les autres chrétiens bénis » à qui il est fait appel pour porter secours à la *politeia*[50]. Ils sont également mentionnés en 1787 parmi les groupes de notables priés de renforcer les finances du nouvel évêque de Kozani[51].

*

La question de la notabilité non musulmane suscite un grand nombre d'importantes questions toujours d'actualité. Comment définir le caractère fondamental de la ville ottomane ? Est-ce que la division de la ville ottomane en communautés confessionnelles façonne aussi les représentations que les deux catégories d'acteurs, les musulmans et les non-musulmans, donnent de cette réalité dans leurs écrits ? Dans ce cadre d'analyse, il serait intéressant de restituer leur signification aux termes utilisés par les deux instances – étatique et communautaire – pour désigner le ou les notables non musulmans. Autrement dit, nous avons tenté de savoir si les documents étatiques et communautaires constituaient un espace dans lequel l'unité urbaine se réalisait, ce qui pose deux questions. Premièrement, tous ceux qui ont le statut de *proestos*, de notable, au sein de leur communauté sont-ils également reconnus comme tels hors de celle-ci, par les autorités urbaines, c'est-à-dire par l'État et ses représentants ? Deuxièmement, les deux catégories sociales, les *a'yan ve esraf* d'un côté et les *proestoi*, les notables grecs orthodoxes, de l'autre, sont-ils définis de la même façon ?

Des recherches ont déjà été faites sur l'image du notable local tel qu'elle émerge des textes ottomans[52]. Afin de mieux comprendre la

[50] M. Kalinderis, *Ta Lyta Eggrafa tès Dèmotikès Vivliothèkès Kozanès (1676-1808)*, *op. cit.*, p. 46.

[51] *Ibid.*, p. 77.

[52] Le comportement et les activités des *a'yan* ont fait l'objet de nombreuses recherches ; citons à titre indicatif : Butrus Abu-Maneh, "The Husaynis : The Rise of a

conception ottomane des notabilités locales, il faut rappeler que les autorités ottomanes ne reconnaissaient pas les personnes morales, qu'elles fussent musulmanes ou non[53]. Jusqu'au XVIIIe siècle, pour désigner la commune, l'institution chargée de l'administration de la *politeia* chrétienne, les Ottomans utilisent le terme *ta'ife*, mot qui signifie groupement, ensemble d'individus dépourvus d'encadrement institutionnel[54].

Dans ce contexte, nous pourrions dire que le statut des notables chrétiens au sein de leur communauté n'est pas le même que celui qu'ils ont en dehors de celle-ci. Comme G. Veinstein l'a signalé d'ailleurs dans le cas de Panayotis Benakis, l'un des plus puissants notables de Kalamata au XVIIIe siècle, ce dernier, dans la plupart des documents ottomans, n'est doté d'aucun titre particulier, alors que, dans les actes établis par sa communauté, il est présenté comme *archonte* de Kalamata. Ce n'est que dans un acte postérieur à 1768 qu'il apparaît avec le titre de *koca başi*[55]. Étant donné que la nomenclature ottomane ne réserve pas de titre et n'attribue pas de statut particulier aux représentants des communautés confessionnelles, le titre de *koca başı* désigne tout individu puissant, en termes de richesses matérielles ou d'accès à des ressources politiques,

Notable Family in 18th Century Palestine", in D. Kushner éd., *Palestine in the Late Ottoman Period*, Jerusalem, 1986, p. 93-108, Suraiya FAROQHI, "Wealth and Power in the Land of Olives: Economic and Political Activities of Müridzade Haci Mehmed Agha, notable of Edremit", in *eadem*, *Making a living in the Ottoman Lands 1480 to 1820*, Analecta Isisiana XVIII, Istanbul, Isis, 1995, p. 291-307; *eadem*, "Town Officials, Timar holders and Taxation: The Late Sixteenth and Seventeenth Century Crisis as seen from Corum", *Turcica*, XVIII/1986, p. 53-82; *eadem*, "Political Tensions in the Anatolian Countryside around 1600: An Attempt at Interpretation", in J.-L. Bacqué-Grammont *et al.* éds., *Turkische Miszellen, Robert Anhegger Festchrift-Armagani-Mélanges*, Istanbul, Divit Press, 1987, p. 117-130; Deena R. SADAT, "Rumeli Ayanlari: The Eighteenth Century", *The Journal of Modern History* v. 44/1, 1972, p. 346-363; Gilles VEINSTEIN, "*A'yan* de la région d'Izmir et le commerce du Levant (deuxième moitié du XVIIIe siècle)», in *idem*, *État et Société dans l'Empire ottoman, XVIe-XVIIIe siècles. La terre, la guerre, les communautés*, Londres, Variorum Reprints, 1994, p. 131-146; Dror ZEEVI, "The Sufi Connection: Jerusalem Notables in the 17th c.", in A. Singer et A. Cohen éds, *Aspects of Ottoman History*, Jerusalem, 1994, p. 126-142.

53 B. BRAUDE, «Three foundation myths of the Millet System», in B. Braude et B. Lewis éds, *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The functioning of a plural society,* New-York-Londres, 1982, vol I, p. 74; P. KONORTAS, «From Ta'ife to Millet: Ottoman Terms for the Ottoman Greek Orthodox Community», in D. Gondikas et C. Issawi éds, *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism: Politics, Economy and Society in the 19th Century*, Princeton, Darwin Press, 1998, p. 171; voir aussi M. URSINUS, 1993, *Encyclopédie de l'Islam* (nouvelle édition), vol. VII, Leiden, 1993, p. 64.

54 P. KONORTAS, *op. cit.* p. 171; voir aussi B. BRAUDE, *art. cit.*, p. 74.

55 G. VEINSTEIN, «Le patrimoine foncier de Panayote Benakis, *kocabaşı* de Kalamata», in *idem*, *État et Société dans l'Empire ottoman*, *op. cit.*, p. 214.

c'est-à-dire tout individu faisant partie d'un réseau de relations puissantes dans la société locale, mais aussi et surtout dans la capitale et, de ce fait, pouvant influer sur les affaires locales.

Par conséquent, les personnes qualifiées de *gérontès* et d'*archontes,* au sein de la communauté chrétienne, sont considérées comme des notables en dehors de celle-ci, puisqu'elles s'imposent de fait comme intermédiaires entre le pouvoir urbain et les populations chrétiennes, sans pour autant que leur statut comme membres de collectivités chargés de la direction de la communauté soit reconnu officiellement par les autorités étatiques jusqu'au milieu du XVIIIe siècle.

De même que les notables chrétiens orthodoxes ne constituent pas une catégorie sociale jouissant d'un statut juridique spécial, de même l'*ayanluk* n'était pas une institution officiellement reconnue. C'est après des réformes introduites en 1765 seulement que le statut d'*a'yan* fut accordé par ordre du gouvernement et seulement à titre individuel[56]. La catégorie sociale des *a'yan*, groupe extrêmement stratifié, n'avait d'ailleurs pas de limites bien définies. Elle ne commence à être évoquée dans des firmans et autres actes qu'à partir du XVIIe siècle[57]. Depuis, un lent processus de reconnaissance du statut des collectivités institutionnelles en général s'entame, reconnaissance décelable dans l'utilisation par le cadi de la terminologie qui les désigne.

Si l'on veut comparer les adresses contenues dans les registres étatiques avec celles trouvées dans les documents communautaires, nous constatons une différence essentielle en ce qui concerne la conception que les deux instances ont de la nature du pouvoir et, plus concrètement, de la relation de l'individu avec les instances collectives de pouvoir. Pour ce qui est des firmans et autres actes officiels, ils sont rédigés à l'attention des officiers de la ville, des dignitaires plutôt que des collectivités. À titre indicatif, nous citons un *firman* concernant le problème causé par le banditisme, lors de la campagne militaire de 1717, dans l'introduction duquel le sultan s'adresse ainsi aux autorités locales : « (Vous) beylerbey des *sanjak*, qui êtes la gloire des chefs très nobles,

[56] H. İNALCIK, « Centralization and decentralization", *art. cit.*, p. 32, D. SADAT, *op. cit.*, p. 347.

[57] Toutes les recherches effectuées à une échelle locale aboutissent à cette constatation. À titre d'exemple, la mention des *a'yan* est repérée dans les *tevzi defteri* de la ville de Kara-Ferye (Veroia) dès le milieu du XVIIe siècle : cf. Eleni GARA, « In search of Communities in seventeenth century Ottoman sources : the case of the Kara Ferye District », *Turcica* 30, 1998, p. 142.

… et vous, cadi (qui êtes) la gloire des cadis et des juges, que vos vertus soient multipliées, et vous *mutesellim*, *muhassil*, *kethüda*, chefs des janissaires et *a'yan* du *vilayet* qui ont le pouvoir, fierté de vos homologues et de vos amis »[58].

Comme nous l'avons vu, pour ce qui est de la documentation grecque, ce sont des collectivités, des groupes sociaux qui sont évoqués, et non pas des individus détenant des charges. Comme nous l'avons déjà souligné plus haut, dans la plupart des cas, il s'agit de groupes définis par leur participation aux institutions communautaires. Les clercs, les *archontes*, les anciens, les chefs des corporations sont les groupes sociaux qui gèrent les affaires publiques de la *politeia* chrétienne, c'est-à-dire qui l'administrent et s'imposent comme les interlocuteurs principaux des autorités, que celles-ci soient étatiques ou ecclésiastiques, en l'occurrence l'Église locale et le patriarcat œcuménique.

En conclusion, nous pourrions dire que dans les textes émis par l'État, l'idée de notable implique plutôt la détention d'une dignité, tandis que, pour les chrétiens, il s'agit d'une catégorie plus large, puisque est considéré comme notable quiconque est impliqué dans l'administration de la communauté ou de l'Église et parfois quiconque a de hauts revenus. Pourtant, et malgré ces représentations différentes, le notable correspond, dans les faits, à la même réalité pour les deux instances de pouvoir, étatique et communautaire.

Papasynadinos, chroniqueur de Serrès au XVIIe siècle, cité plus haut, définit le notable chrétien plutôt en termes d'appartenance à un réseau de relations et d'alliances avec les autorités étatiques et ecclésiastiques installées dans la capitale : « … Il était l'ami de tous, juges, *agas, zorpabashis*, beys : il les accueillait et les recevait. Il était capable de donner des réponses aux métropolites, au patriarche et aux pachas, et quiconque lui demandait des aspres ou autre chose, qu'il fût chrétien ou étranger ou *koïnare,* il donnait à tous, à l'un à titre de prêt et à l'autre pour rien ; et tout *spahi* qui venait au village ne faisait rien sans lui, car il ne les laissait être ni cupides, ni irréguliers, et les *spahis* qui n'étaient pas réguliers avaient très peur de lui, et lorsque le juge arrivait, tout le monde venait des villages à l'entour et l'appelait, afin qu'il s'entendît avec eux[59] ».

[58] I. VASDRAVELIS, p. 141, firman daté de 1719.

[59] Dans cet extrait, Papasynadinos fait le portrait de son père, notable de la communauté de Serrès, cf. P. ODORICO, 1994, *op. cit.*, p. 128-129.

D'après cette description, il est évident que le notable de la ville ottomane, qu'il soit musulman ou chrétien, indépendamment de sa richesse, est avant tout quelqu'un qui contribue au maintien des équilibres dans ce type de société, celui qui joue le rôle de médiateur entre les autorités et la population d'une localité, qui a les moyens de tisser des réseaux de relations aussi bien à un niveau local que central, c'est-à-dire dans deux directions : d'un côté, avec la population locale et, de l'autre, avec les autorités politiques siégeant dans la capitale.

Les notables chrétiens orthodoxes entretiennent des relations privilégiées avec de hauts dignitaires ecclésiastiques, ainsi qu'avec des officiers de l'État ottoman. Tout comme l'*a'yan*, le *koçabaşı* chrétien, plutôt qu'en termes de participation aux institutions, se distingue par sa richesse matérielle, son rayonnement personnel, ses liens avec le milieu patriarcal et les officiers de l'État.

C'est pour cette raison que le langage des sources produites par la communauté chrétienne est caractérisé par une certaine obscurité, quant à la désignation du notable. En pratique, sont classés parmi les notables les membres de groupes institutionnels mêlés à des groupes socio-économiques : ce sont, entre autres, les *archontes*, les *gérontès*, le clergé, les négociants. Notre recherche a démontré que, tout comme chez les Ottomans, la notabilité est aussi dans la communauté chrétienne, une notion fluide, en sorte qu'il est malaisé de la définir.

En guise de conclusion, nous pouvons dire que lorsque l'on se réfère aux notabilités locales de l'Empire ottoman avant les Tanzimat, qu'elles soient musulmanes ou communautaires, on ne parle pas d'un groupe nettement délimité, jouissant d'un droit particulier, mais plutôt d'un groupe de fait[60]. Notre recherche a révélé qu'en réalité la notion de notabilité chrétienne se construit sur un plus large éventail d'individus que ceux occupant des offices dans les institutions communautaires ou possédant des titres honorifiques. Les *a'yan* musulmans et les *kocabaşı* chrétiens sont les notables de la ville ottomane, deux milieux pourtant étanches, puisque l'accès aux charges étatiques est interdit aux seconds.

[60] À l'opposé des structures sociales établies dans l'Occident médiéval, le régime ottoman, tout comme le régime byzantin, est caractérisé par l'absence de groupes sociaux stables, dotés de droits particuliers. Les privilèges dont jouissent certains groupes sociaux ou professionnels sont surtout de nature fiscale et toujours soumis à l'autorité étatique, voir D. JACOBY, « Les archontes grecs et la féodalité… », *art. cit.*, p. 466.

Maria Tsikaloudaki, *L'État, l'Église et le notable chrétien de la ville ottomane des Balkans, avant les Tanzimat*

L'article traite de deux questions importantes qui ressortent d'une analyse comparative des documents ecclésiastiques provenant des villes de Serres, Moschopolis, Kozani et Philippopoli. La discussion porte d'abord sur la notion de notabilité locale dans les communautés chrétiennes hellénophones des villes ottomanes des Balkans avant les réformes des Tanzimat. On constate que les sources grecques n'apportent guère de lumière sur la notion de notable. En dehors de diverses autorités institutionnelles telles que les membres du clergé, les archontes, les anciens et les chefs des artisans, les marchands pourraient, eux aussi, être rangés parmi les élites dominantes des communautés chrétiennes. La seconde question abordée consiste à se demander si le statut dont jouissaient les notables chrétiens (*proestoi*) à l'intérieur de leur communauté se retrouvait à l'extérieur ; en d'autres termes, si les *proestoi* étaient reconnus comme tels par les représentants de l'Etat qui constituaient les autorités urbaines. Pour répondre, il faut comparer la catégorie sociale des *proestoi* à celle des *a'yan ve eşrâf*, de manière à établir non seulement s'ils se comportaient, mais s'ils étaient représentés de la même façon. Il faut souligner que si les concepts ottoman et grec de notable local peuvent différer sur des points essentiels, il n'en demeure pas moins que, dans la pratique, la notabilité locale semble revêtir un même contenu dans l'un et l'autre milieux. Plutôt que de former des groupes distincts associés à des privilèges, les membres des élites locales, tant musulmans qu'infidèles, constituaient un groupe de fait. Comme tels, ils se distinguaient par leur capacité à influencer les affaires locales qui résultait de leur insertion dans de puissants réseaux de relations, tant au niveau local que central.

Maria Tsikaloudaki, *State, Church, and the Christian Notable in the Ottoman City in the Balkans, before the Tanzimat Reforms*

The present paper's discusses two major issues that emerge from the comparative analysis of ecclesiastical documents from the cities of Serres, Moschopolis, Kozani and Philippopoli. At first the discussion will focus on the notion of local notability in Christian Greek-speaking communities in Ottoman cities in the Balkans before the Tanzimat reforms. We observe that the Greek sources shed no light on the notion of the notable. Apart from various institutional leaders such as the clericals, the archonts, the elders and the chief artisans, merchants too could be classified among the ruling elites of the Christian communities.

Subsequently, we will investigate whether the status that the Christian notables (*proestoi*) enjoyed outside their community was analogous to their status within it ; in other words, whether the *proestoi* were recognised as such by the state's representatives that constituted the urban authorities. This will be achieved by means of comparing the social category of the *proestoi* with that of the *a'yan ve eşraf*, so as to find out whether they behaved but also whether they were represented similarly. It should be stressed that, despite the fact that the Ottoman and Greek concepts of local notability may differ in the basic points, in practice the local notable seems to entail the same content in both milieus. Rather than forming distinct groups associated with privileges, the members of local elites, both the Muslim and the infidels, constituted a group " de fait ". As such, they were distinguished by their ability to influence local affairs, which resulted from their involvement in powerful networks established on local and central levels.

THE RISE AND FALL OF THE JEWISH CONSULS IN ALEPPO

Writers, poets, and travelers idealized the status and activity of the Jewish consuls in Aleppo in the 19th century, prominently featuring the Picciotto family.[1] Captivated by their aura, the chroniclers of Aleppine Jewish history failed to ascertain their status either in the eyes of the population at large or of the Aleppine consular corps.[2] A more even-handed examination, as attempted in this paper, casts an entirely different, largely negative, light on the Picciotto consuls, from the early 1850s in particular, which saw the beginning of the implementation of Ottoman reforms in Aleppo.[3] Stoking this negative image are both the Picciottos' low consular rank and their behavior, viewed by the surrounding non-Jewish population as narrow, self-serving, and corrupt.

Dr. Yaron HAREL is Senior Lecturer, Dep. of Jewish History, Bar Ilan University, Ramat Gan, 52900, Israël.
E-mail : harely@mail.biu.ac.il

1 See, for example, Yeshuah ABADI, *Kol Rinah vi-yeshuah,* Leghorn, 1853, author's introduction ; Israel SASSON, *Kneset yisrael,* part one, Leghorn, 1856, introduction of Abraham Sasson ; Abraham YAARI, *Sheluhey Erez Yisrael : Toledot ha-shelihut me-ha-arez la-golah,* Jerusalem, Mossad Harav Kook, 1951, p. 770 ; Abraham ANTEBI, *Mor ve-aholot,* Leghorn, 1843, author's introduction ; Wolf SCHUR, *Mahazot ha-hayyim,* Vienna, 1884, p. 9 ; Israel Joseph BENJAMIN, *Eight Years in Asia and Africa : From 1846 to 1855,* Hanover, 1859, p. 46.

2 See, for example, A. LUTZKY, "The 'Francos' and the Effect of the Capitulations on the Jews in Aleppo", Hebrew, *Zion* 6 (1940-41), p. 68-72 ; Abraham Jacob BRAWER, "Homer hadash li-yedi'at alilat Dameseq," in *Sefer Yovel le-Professor Shmuel Krauss,* Jerusalem, Rubin Mass, 1937, p. 263-265 ; A. COHEN-TAWIL, "Ha-Francos be-Haleb," *Shevet va'am,* second series 5 (10), 1984, p. 129-135.

3 For the period up to the 1850s, see the discussion in Yaron HAREL, "The Status and Image of the Piccioto Family as Perceived by Aleppo's French Colony (1784-1850)", Hebrew, *Michael* 14, 1997, p. 171-186.

Our starting point is the late 1730s, the conjectured date for Hillel ben Samuel Picciotto of Leghorn's (Livorno) arrival in Aleppo.[4] It was at this juncture that this Italian Jewish merchant, who, like others of his compatriots, had visited Aleppo before, decided to settle in, and to found a permanent mercantile representation there. The product of complex economic-political considerations, this move was primarily grounded in Picciotto's perception of economic opportunities in Syria, especially in Aleppo, his intended destination.

Aleppo was an important center of international East-West trade for centuries. Beginning in the late crusader period, when Venetian merchants founded the first European mercantile houses in the region, this trade initially concentrated on bringing such goods as spices, gemstones, and fine cotton goods from India, woven silk from China, pearls from the Persian Gulf, and ivory, *objets d'art*, and weapons from Syria. On the other hand they exported skins and furs, woolen goods, and copper from Europe to the East. Venetian commercial activity peaked in the fourteenth and fifteenth centuries; the Dutch, who used the land route to Baghdad en route to India, subsequently overtook them, to be followed by the English, who next took the lead in setting up mercantile houses in Aleppo. These houses closed in the early seventeenth century, when the British and Dutch East India Trading Companies began to use the more profitable sea route around the Cape of Good Hope.

The nature of Aleppine trade underwent a change when French mercantile houses came on the scene in the late seventeenth century: as opposed to earlier periods the goods imported to Europe now came mainly from the regions close to Syria and not from the Far East, Persia, and India. Camel caravans originating in Baghdad unloaded their goods in Damascus and Aleppo, making these cities significant import-export exchange centers. The founding of the French Levant Company, the Capitulations granted to France by the Ottoman Empire in 1673, and the unique position granted to the port of Marseille (1699) were the main impetus for late-seventeenth-century French economic involvement in the East. The great mercantile houses of Marseille funded most of the enormously profitable Aleppine import-export business.[5] French aegis

[4] B. Le Calloc'h, "La dynastie consulaire des Piccioto (1734-1894)," *Revue d'histoire diplomatique* 1-2 (1991), p. 136-138.

[5] France, Archives du ministère des Affaires étrangères, Correspondance consulaire et commerciale (AECCC), Alep, vol. 30, Deval, Alep, 25 Feb. 1838; see also Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century,*

promoted greater involvement of Italian Jewish merchants, like Hillel Picciotto, in Ottoman trade.[6] The Italian Jewish colony in Aleppo, which was under the protection of the French consul, then underwent expansion.[7]

Although to the outside observer the Aleppine Jewish community perhaps appears to have been a homogenous unit operating under a single leadership upon the Francos arrival, in actuality, the community consisted of two groups: *Musta'ribun,* local Jews, long-time residents of Syria from even prior to the expulsion from Spain (1492), and Sefardim, Spanish expellees who settled in Syria. Over the centuries following the Sefardic arrival in Syria, many of the differences between the two had disappeared, making it appear that they were headed for union. But, the arrival of the Francos, mainly from Leghorn and Venice, strengthened Sefardic identity, delaying the process of amalgamation between these two sectors of the Jewish population.

The budding European Jewish merchant colony in Aleppo, which consisted of six primary households and encompassed dozens of families, had unique features, both with regard to the European merchant colony and to the Jewish community.[8] On the whole, the European merchant colony in Aleppo, even its long-time residents, did not see themselves as Aleppines; rather, they retained their European identity and identification, viewing their residence in Aleppo as temporary, for business purposes only. Most never learned Arabic, and only a minority brought their wives or families to Aleppo or married local women. Also

New York, Columbia University Press, 1989, p. 148-149. On French economic interests in Syria, see Muhammad RAJA'I RAYYAN, "Masalih Faransa al-iqtisadiyya fi Suriya (1535-1920)," *Dirasat tarikhiyya* 27-28 (1987), p. 33-65.

[6] Minna ROZEN, *In the Mediterranean Routes: The Jewish-Spanish Diaspora from the Sixteenth to Eighteenth Centuries,* Hebrew, Tel Aviv University, 1993, p. 54. For a comprehensive study of Aleppo's place in occidental trade until the mid-eighteenth century, see Bruce Alan MASTERS, *The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East: Mercantilism and the Islamic Economy in Aleppo, 1600-1750,* New York University Press, 1988.

[7] See A. LUTZKY, "The 'Francos' and the Effect of the Capitulations on the Jews in Aleppo", *op. cit.,* p. 46-76. See also Minna ROZEN, "The Archives of the Chamber of Commerce of Marseille", Hebrew, *Pe'amim* 9 (1981), p. 112-124; Simon SCHWARZFUCHS, "La 'Nazione Ebrea' Livornaise au Levant," *Rassegna Mensile di Israel* 50, n°s 9-12 (1984), p. 711-712; Thomas PHILIPP, "French Merchants and Jews in the Ottoman Empire During the Eighteenth Century," in *The Jews of the Ottoman Empire,* ed. Avigdor Levy, Princeton, N.J., Darwin Press, 1994, p. 318.

[8] Primarily the Picciotto, Silvera, Ancona, Lopes, Belilios, and Altaras families. See Yaron HAREL, "The Overthrow of the Last Aleppan Chief Rabbi", Hebrew, *Pe'amim* 44 (1990), p. 123.

highlighting their distinctiveness was the fact that they even lived apart from the local residents, in a separate quarter of the city.[9] European Jewish merchants likewise resided outside the Jewish quarter, and their primary affiliation was with the European colony rather than with the local Jewish community. Not subject to the Ottoman discriminatory laws that applied to local Jews, they operated under the protection of European powers, of France in particular.[10] Nonetheless, there were differences between European Jewish merchants and their non-Jewish counterparts. Although they too viewed their stay in Aleppo as temporary, over time, the Francos, to whom the local Jewish customs were not altogether unfamiliar, began to participate in local Jewish religious life. As they refrained neither from marrying local women nor from raising their families in Aleppo, in due course, they in fact became permanent residents of this city.[11] Nonetheless, by virtue of their dress, their clean-shaven faces, and their attitude toward, and treatment of, women, the Francos remained distinct from the surrounding Jewish society and functioned as purveyors of European culture to Middle Eastern Jewry.[12]

Throughout the eighteenth century, this elitist, wealthy, European-oriented group of Jews, whose social identification lay not with the local Jewish community — which was on the fringes of Aleppine society — but with the high-status European colony, developed alongside the local Jewish community. Notwithstanding their autonomous status, this group of Jews did not found a separate communal-religious framework, but rather relied on the local communal institutions for their religious needs, as exemplified first and foremost by their joining the local community in prayer. Although the Francos engaged voluntarily in philanthropic activity on communal grounds, making generous donations to local charitable institutions, Talmudei Torah (small schools for children), and scholars, serving as the treasurers of the Bikkur Holim (communal sick fund) and Gemilut H̲asadim (charity fund) societies, and seeing to the importation

[9] Abraham MARCUS, *The Middle East on the Eve of Modernity*, *op. cit.,* p. 45-46.

[10] For a comprehensive discussion, see Yaron HAREL, "The Status and Image of the Piccioto Family…", *op. cit.,* p. 173.

[11] See Raphael Solomon ben Samuel LANIADO, *Bet dino shel Shelomoh,* reprint, Jerusalem, Makhon ha-Ketav, 1982, 501, *H̲M,* chap./no. 39; Judah ben YOM TOV KAZ̲IN, *Mah̲ane Yehudah*, Leghorn, 1803, vol. 1, introduction, fol. 1v.

[12] On the significant role played by the Francos in the modernization of Jewish communities in the central Ottoman Empire, see Aron RODRIGUE, *French Jews, Turkish Jews: The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860-1925,* Bloomington, Indiana University Press, 1990, p. 39-40.

of the Four Species for the Sukkot holiday, among other capacities, on the other hand, they refused to be bound by the local *taqqanot* (communal regulations) or by the authority of the local Jewish communal institutions.[13]

This maintenance of an identity separate and apart from the local Jewish community was significant in the context of the Ottoman state, as it not only released the Francos from the burdensome measures defining *dhimmi* status, it also meant that they were not subject to the authority of the local Jewish administration.

Why various European states, primarily the Austro-Hungarian Empire, chose European Jews living in Aleppo as their consular representatives is not entirely clear.[14] Apparently, following Raphael Picciotto's appointment as consul of Austria and Tuscany in 1798, and based upon the services rendered to his employers, small European nations without direct interests in Syria found the members of this respected, wealthy merchant family suitable for becoming honorary and commercial consuls.[15] In any event, this unusual phenomenon amazed Christian travelers,[16] and delighted Jewish ones such as Benjamin II, who notes how the Jews "enjoy great privileges under the protection of the European Consuls, of whom some are of their own faith."[17] Briefly, from 1840 to 1880

[13] For a summation of the social status of the Francos within the Jewish community, see LUTZKY, "The Francos and the Effect of the Capitulation…," *op. cit.,* p. 64-72.

[14] Official reports indicate that at the time of Raphael Picciotto's appointment there was no Christian of equal wealth or reliability. See B. Le CALLOC'H, "La dynastie consulaire des Piccioto (1734-1894)," *op. cit.,* p. 139.

[15] See HAREL, "The Status and Image of the Piccioto Family…," *op. cit.,* p. 177. Their services to the Austrian emperors over the generations included a shipment of Arabian thoroughbreds to their stables, rare book purchases, and the shipping of exotic animals to the royal zoo in Vienna. In exchange the Picciottos received valuable gifts, certificates of honor, and medals. In 1806 Raphael Picciotto and his descendants were granted knighthood, which allowed them to add "von" ("de") to their name. See the various documents in Wien, Österreichischen Staatsarchiv, Haus-, Hof, und Staatsarchiv (HHSTA), Administrative Registratur (Adm. Reg.) F4/258, especially the awarding of the cross of the Order of Franz Josef and a box of diamonds worth two thousand gold pieces to Elijah de Picciotto by order of the emperor Franz Josef, Vienna, 2 Mar. 1851.

[16] Frederick A. NEALE, *Eight Years in Syria, Palestine and Asia Minor*, London 1852, vol. 2, p. 105. See also Henri GUYS, *Voyage en Syrie : peinture des mœurs musulmanes, chrétiennes et israélites,* Paris, 1855, p. 253-254 ; and Edouard BLONDEL, *Deux ans en Syrie et en Palestine (1838-1839),* Paris, 1840, p. 277-278. The Picciottos made certain to extract a promise from the Austrian foreign ministry that the post would remain in their sons' hands. See, for example, HHSTA, Türkei II/128, Raphael Picciotto, Aleppo, 5 Mar. 1802 ; HHSTA, Adm. Reg. F4/258, M. de Picciotto, Aleppo, 28 Oct. 1858.

[17] BENJAMIN, *Eight Years in Asia and Africa, op. cit.,* p. 46.

the Jewish consuls, all members of the Picciotto family, served in the following consular positions : as representatives of Russia and Prussia — Raphael Picciotto ; of Austro-Hungary and Tuscany — Elijah Picciotto until his death on 21 Oct. 1858, succeeded by his son Moses ; of Holland — Daniel Picciotto ; Belgium — Hillel Picciotto ; Persia — Joseph Picciotto ; Denmark — Moses Picciotto as consul general and his son Daniel as vice consul ; Sweden — Joseph Picciotto ; the United States — Hillel Picciotto ; and Norway — Joseph Picciotto.[18]

Such appointments to consular positions were not restricted to Aleppo and Jews held various consular posts elsewhere in the vilayet, as in Urfa, where Rabbi Aaron Dayyan, who left Aleppo to become the Haham *başi* (Chief Rabbi) there, also served as the Persian consul. Regarding him the traveler Wolf Schur reported : " For Rabbi Aaron Dayyan is most honored among them ; he is the representative of the Persian government, and he is wealthy and god fearing, and constantly attends to Torah study and to work."[19] Prior to the arrival of Emil Frank, a Jew of German extraction, to take up an appointment as consul of the United States, Britain, and Prussia in Alexandretta in the 1870s, the strong antipathy of the Greek Catholics toward them prevented Jews from settling there.[20] But with his coming, " he ended the darkness, and dashed the remnants of the Greeks on the rock of strength that was his from the enlightened governments, to uproot evil and defend justice."[21] Some twenty Jewish

[18] These data come from : Hillel de Picciotto's 29 Dec. 1854 announcement of his appointment as Belgian consul to the French consul Grasset, Affaires Etrangères, Centre des archives diplomatiques de Nantes (AECADN), Consulat de France à Alep, Cote 15 ; Moses de Picciotto's 24 Sept. 1863 announcement to the French consulate of the appointment of his son Daniel as Danish vice consul to the Aleppo district, AECADN, Consulat de France à Alep, Cote 21 ; and the 21 May 1865 announcement by Hillel de Picciotto, vice consul of the United States in Aleppo, to French consul Bertrand of President Lincoln's death, AECADN, Alep, Cote 21. See also AECCC, Alep, vol. 32, p. 17, Bentivoglio, 17 June 1858 ; Archives de l'Alliance Israélite Universelle (AAIU), Syrie, III.E., Alep, 21, Behar, 22 Aug. 1870, III.E., Alep 23, Behor, 24 Mar. 1875 ; *Bulletin de l'Alliance Israélite Universelle (BAIU),* dernier trimestre 1864, p. cxxvi ; *Jewish Chronicle (JC),* 21 Oct. 1859, p. 7. Much documentary material on the consular activity of the Picciottos is housed in HHSTA, Adm. Reg., F8/6, F4/258. See also Josiah PINTO, *Nivhar mi-kesef*, Aleppo, 1869, introduction by Elijah Hai Sassoon ; Hadiqat al-Akhbar, 30 Oct. 1858, 13 Apr. 1865. For a more recent treatment, see Emilio Picciotto, *The Consular History of the Picciotto Family, 1784-1895*, Milan, 1998.

[19] SCHUR, *Mahazot ha-hayyim, op. cit.,* p. 17.

[20] His appointment as British vice consul without pay was ratified by the British foreign office on 26 Jul. 1871. See LONDON, The National Archives, Foreign Office Records (FO) 78/2352, Skene, Aleppo, 1 Jan. 1874.

[21] SCHUR, *Mahazot ha-hayyim, op. cit.,* p. 6.

families, mostly from Syria but also from Europe, settled in the city in his wake and became his protégés. He also founded a synagogue there.[22] A third Jew appointed as consul outside Aleppo was Joseph Dwek, an Indian-born British subject, who became vice consul without pay in Antioch on 16 January 1869.[23] Despite Ottoman objections to the stationing of foreign representatives throughout the vilayet, which sometimes forced the British consulate to withdraw these appointments,[24] because of its interest in obtaining detailed reports on happenings throughout the vilayet, the British consulate in Aleppo continued to appoint Jews, mostly British subjects, as vice consuls without pay in the various towns of the Aleppo district. Thus, Consul Skene acted for the appointment of Abraham Samuel Dwek and Abraham Blanco as vice consuls in Urfa and Aintab respectively.

With the exception of Austria and Russia, the countries employing the services of Jewish consuls were second- and third-rate European powers without direct interests in, or real political influence on, the Ottoman Empire, which naturally lowered their representatives' status.[25] In addition, in contrast to the career diplomats dispatched by the powers with broad political interests in the region — Britain and France — most of the Jewish consuls served in an unsalaried, honorary capacity. As opposed to elsewhere in the empire, because of tension between the French, Russian, and Italian career diplomats who served as consuls and the Austrian consul, Moses de Picciotto, there was in Aleppo in the early 1870s no united consular forum to bring their protégés' problems before the local Aleppine authorities. The other consuls simply viewed Picciotto, although ostensibly the senior diplomat in Aleppo, as a local Jewish merchant of Italian origin, finding the idea that such a person be given a voice in a united consular body distasteful. Even though he officially was the Austrian consul general, Picciotto was in actuality in the position of a vice consul without pay. In criticizing what they saw as his inefficiency, the other consuls also noted that his appointment had come,

[22] *Ibid*. According to the report of Jacob Obermeyer, who passed through this city in 1877, most of the families there originated from Aleppo. See *Ha-Maggid* 7, 11 Feb. 1880, p. 57.

[23] FO 78/2352, Skene, Aleppo, 1 Jan. 1874. Some time later a relative of Joseph Dwek was appointed dragoman for the British consulate. See FO 78/1154, Skene to Layard, Aleppo, 5 Oct. 1877.

[24] FO 78/2650, Skene to Layard, Aleppo, 17 Oct. 1877; FO 372/1933, Claim of members of the Douek [!] Family to British nationality, Morgan, Aleppo, 31 Jul. 1922.

[25] See FO 78/1452, Skene to Bulwer, Aleppo, 28 May 1859.

not from the Austrian government, but from the Austrian consul general in Beirut.[26]

The other consuls, and the surrounding non-Jewish society found little to commend in Picciotto behavior. Because these Jewish consuls were also local merchants, their actions were on more than one occasion motivated by narrow self-interest, not necessarily consistent with the general good of the region as the other consuls saw it. An instructive example comes from British consul Werry's anger at their outright objection to paying the progressive vergi tax. One of the taxes levied on the Syrian population under the Egyptian regime was the *ferde* — a personal poll tax required of all subjects, including the non-Muslim minorities.[27] Initially, the Turks promised to abolish this nonprogressive tax, and to replace it with a 10 percent property tax; however, they reneged on this promise and continued to collect the nonprogressive ferde from rich and poor alike. In Aleppo the distribution of the tax burden was distorted and served as the excuse for a public Muslim rebellion in 1850, whose main demand was that the ferde be changed from a head to a property tax in line with the Tanzimat. Such a measure had been implemented in other provinces in the empire.[28] This rebellion, coupled with pressure by foreign consulates, was a factor in the transformation of the ferde from a personal to a property tax, known as the *vergi*. In Aleppo the upper echelon of Muslim society was in the vanguard of opposition to changing the tax. However, a third group, comprised of the Jewish consuls — the Picciottos — and their coterie, joined the ulama and the

[26] FO 195/976, Skene to Elliot, Aleppo, 27 Dec. 1871. On the Aleppo consulate's answerability to the Beirut consulate in the context of foreign ministry reorganization of the Austrian representations in the Levant, see HHSTA, Adm. Reg. F8/6, Stürmer, Constantinopli, 12 Aug. 1846; E. de Picciotto, Aleppo, 8 Jan. 1847. JC, 16 Jan. 1852, p. 119-120 reported, probably erroneously, that in recognition of his service to the head of the Greek church in Aleppo during the October 1850 riots, Raphael Picciotto had been appointed as consul with pay for Russia, an office he had until then filled without remuneration. See France, Archives du ministère des Affaires étrangères, Correspondance politique du consul (AECPC), Turquie, Alep, vol. 5, p. 124-129, Bertrand, 22 Jul. 1871.

[27] Abraham ANTEBI, *Mor ve-ohalot,* Leghorn, 1843, fol. 94v, *H̱M*, chap. 13. See also Saul HACOHEN DWEK, *Emet me-ere" tẕ,* Jerusalem, Azriel, 1910, fol. 11v, chap. 2. On the ferde tax under the Egyptian regime, see Sulaymān 'ABŪ 'IZZ AL-DĪN, *'Ibrāhīm Bāshā fī Sūriya*, Beirut, 1929, p. 145.

[28] Mordecai LABATON, *Nokhaẖ ha-shulẖan,* Izmir, 1868, fol. 27v—28r, *EH,* chap. 16. About the 1850 events in see Bruce MASTERS, 'The 1850 Events in Aleppo: An Aftershock of Syria's Incorporation in the Capitalist World System', I JMES, vol. 22, no. 1 (1990), p. 3-20; Y. HAREL, 'Jewish-Christian Relations in Aleppo as Background for the Jewish Response to the Events of October 1850', IJMES, 30 (1998), p. 77-96.

wealthy property owners. Because the property tax applied to foreign residents any changes would affect the Jewish consuls and their protégés as well. Longtime residents of Syria, these consuls had amassed much property and their viewpoint contrasted sharply with that of the rest of the European consuls, who owned no local property and therefore sought to institute the vergi instead of the ferde for the benefit of the locals.

The Jewish consuls raised a number of objections to any attempt to force them or their protégés to pay the vergi tax. They questioned the validity of the measure requiring foreign nationals to pay imperial taxes, and obscured any data regarding the true extent and nature of their holdings. According to the testimony of the local British consul, the Jewish consuls, in concert with the ulama and the *a'yān*, placed every possible obstacle in the path of the officials appointed to assess the Aleppine citizens — ranging from threats, interference, and even to coarse language. The Austrian consul, Elijah de Picciotto, even ordered all Austrian protégés under his protection not to pay their property assessment tax.[29] In this instance we see a situation in which the Jewish consuls acted against the interests of the local population, and even against those of the entire Jewish community.

Werry claimed that he had evidence of a self-seeking conspiracy by the Jewish consuls — in concert with wealthy land and property owners — to prevent the enactment of what Werry regarded as direct, fair taxation.[30] Describing the Jewish consuls as those "who never contribute for any public or national object a para, unless coerced,"[31] Werry attributed their uncooperative behavior to one primary motive, their greed.[32]

This perception was heightened by the Jewish consuls' refusal to cooperate in the formation of a commercial tribunal in Aleppo. Moses Picciotto and his sons, one of whom served as the Tuscan vice consul and the other as the United States vice consul, informed Werry of their opposition to this step. Notwithstanding their formal contention that they had received no instructions on this matter from their superiors in Istanbul, the British consul believed that personal interests, rather than that of the states they represented, or of the public, dictated this policy. Under current circumstances, their affairs were under the jurisdiction of the

[29] FO 78/910, Werry to Canning, Aleppo, 29 May 1852; Werry to Stratford de Redcliffe, Aleppo, 5 June 1852; Werry to Malmesbury, Aleppo, 10 June 1852.
[30] FO 78/910, Werry to Canning, Aleppo, 29 May 1852.
[31] FO 78/910, Werry to Stratford de Redcliffe, Aleppo, 12 June 1852.
[32] FO 78/910, Werry to Rose, Aleppo, 11 Sept. 1852.

consular court, far from the arm of Ottoman justice. The formation of a commercial tribunal would alter this state of affairs. Their recalcitrance sparked the animosity of the other consuls, Werry in particular, who hoped to bring to Aleppo reforms implemented in large cities elsewhere in the empire. His sense of outrage increased when the Tuscan consul employed delaying tactics, starting a petition opposing this tribunal's formation, signed mainly by Tuscan subjects, almost all Jews. As a result of this interference, commercial cases continued to come before the *maẖkama* and the municipal majlis, which favored Muslim litigants.[33]

Tension also existed between the Jewish consuls and the French consulate in Aleppo. The Picciottos' embroilment with Catholic orders, under French protection, sparked constant friction between the Picciotto consuls and the French consulate until the 1870s. In addition, the prevailing anti-Jewish prejudices of the French consular staff, with regard to accusations of ritual murder especially, must be taken into account.[34]

But the main charges levelled against the Picciotto consuls by their colleagues were those of corruption and bribery, seen as a threat to security and economic stability in the *vilayet*. In 1860 the Jewish consuls were accused of conspiring to compel the governor to replace tribal heads, a step that fostered tension, rivalry, and disturbances.[35] Another significant allegation was that in conjunction with other elements from the Aleppine elites the Jewish consuls were engaged in robbing the vilayet treasury. Despite a flourishing economic activity, corrupt acts kept the vilayet treasury empty, according to British consul Skene. He reported that various parties, including the Picciottos, had devised a method to make money at the treasury's expense. Bribery of the *a'yān*, many of whom were members of the district council, not to collect taxes, naturally led to indebtedness on the treasury's part. Emptied by provisions sent to distantly posted army troops, the treasury was forced to borrow money to fill its coffers; treasury debts were thereby in line even prior to tax-collection. As soon as any funds arrived, speculators who had purchased vilayet-issued treasury bonds at about one-quarter of their face value hastened to demand their being redeemed. In addition, whenever the treasury found itself in need of funds, the *a'yān* and council

[33] FO 78/960, Werry to Stratford de Redcliffe, Aleppo, 28 May 1853.
[34] AECCC, Alep, vol. 30, p. 208, Guys, 10 May 1841; AECPC, Turquie, Alep, vol. 4, p. 131-139, Bertrand, 12 Jul. 1865; p. 309-322, Bertrand, 12 May 1868.
[35] AECPC, Turquie, Alep, vol. 3, p. 137-144, De Lafosse, 22 Mar. 1860.

members joined forces with the moneylenders to persuade the governor to take loans at exorbitant interest rates. Skene described Jewish involvement:

> "The principal capitalists who invest money in this way are the wealthy Jews; of whom several hold the Consulates of Austria, Russia, Prussia, Tuscany, Holland, and other Powers, this official position giving them a preference over other creditors for the payment of interest due."[36]

Convinced that no cooperation would be forthcoming from the Picciotto consuls for his goal of advancing the vilayet and its regime, Skene directed his main criticism at these local consuls' chief concern: retention of their shaky hold on their posts, to which end they were willing to fawn on and to act counter to the interests of the European consuls. Skene asked his superiors to request that countries with Picciotto representation in Aleppo explicitly instruct the latter to cooperate with the British and French consuls for the greater Syrian good.[37]

The Muslim public and clergy shared the consuls' negative image of the Picciottos. Thus it is possible that the Muslim attempt to murder Moses de Picciotto in 1859 could have been motivated by profound hatred for the Jewish consuls.[38] The immediate motive for this murder attempt is not clear, and the assailant was placed under psychiatric observation. More direct evidence of this intense hatred comes from events surrounding the April 1860 destruction of the wall of a warehouse slated to be converted into a mosque by Ezra Belilio, a relative and protégé of Moses de Picciotto.[39] For fear of anti-Jewish riots, the Jewish consul attributed Belilio's act to insanity. Among the non-Jewish Aleppine public, popular opinion held that the Picciottos owed their high standing with the governor to joint shady dealings, which in turn made them, and the Jewish community at large, arrogant, unlike the Jews in other regions of the empire.[40]

In the aftermath of the warehouse wall incident the 'ulama in Aleppo petitioned the sultan, demanding the replacement of the Austrian representative to their city, claiming that the destruction of the mosque wall had been executed upon his instructions and with his full support:

[36] FO 78/1389, Skene to Bulwer, Aleppo, 4 Sept. 1858

[37] FO 195/1153, Skene to Elliot, Aleppo, 9 Jan. 1877.

[38] *JC,* 16 Sept. 1859, p. 6.

[39] For full details see Yaron HAREL, *By Ships of Fire to the West: Changes in Syrian Jewry during the Period of the Ottoman Reform (1840-1880)*, Hebrew, The Zalman Shazar Center for Jewish History, Jerusalem, 2003, p. 213-214.

[40] AECPC, Turquie, Alep, vol. 3, p. 140-142, De Lafosse, 12 Apr. 1860.

> "Moses Picciotto is a proud man, stubborn, and overbearing. He keeps around him persons of bad fame in the town who sow the seeds of revolution in the country, and give rise to conflicts with the people. He is not influenced either by principles of justice or by the laws of the country. He acts as if he thought the Government was in his hands and that he can do what he likes. His injustice has become notorious in the town, so much so that people are disgusted with it … We pray, therefore, that this man may be deprived of the Consulate and kept within bounds, and that another Consul be sent by his Government as is practised by the other Powers, for those who are sent by the other Governments never act as he does."[41]

The 'ulama differentiated here between the behavior and policy of foreign and local consuls, accusing the latter of combining economic interests and political intrigue, and of stirring up local intercommunal tensions. In his report to his superiors, British consul Skene focused on one problematic point: Picciotto's misuse of consular protection, attributing popular hostility to the objectionable behavior of Jewish consular protégés. He first and foremost emphasized the corrupt ways of the local Jewish dragomans, asserting that they had purchased their consular protection and had been registered falsely as translators for the consulate.[42] All in all, Skene asserted, the four Picciotto consuls shared ten consulates, and each consulate hired more than one local Jewish dragoman without pay, even though most of these individuals had no legitimate need for protection. In Skene's opinion, the lack of a formal salary, or of any real need for their services, promoted the development of such harmful practices as bribe taking and attempts to corrupt the authorities.[43] The other foreign consuls and the general public took a dim view of the Picciottos' behavior, particularly their channeling of consular authority to their personal benefit and to the benefit of their many Jewish protégés.

Paradoxically, the fact that in Aleppo Jews represented European nations, even if not the primary powers, delayed British or French intervention in their favor until the 1870s. Whereas in Damascus, British, and later French, consular protection figured significantly in bringing Jews closer to the West, in Aleppo only with the declining number and status of the Jewish consuls, and the inception of the French-Jewish associa-

[41] Translation appended to FO 78/1538, Skene to Bulwer, Aleppo, 19 Apr. 1860. See also AECPC, Turquie, Alep, vol. 3, p. 143-144, Geofroy, 3 May 1860.

[42] For a more comprehensive discussion, see LUTZKY, "The 'Francos' and the Effect of the Capitulations," *op. cit.,* p. 56-59.

[43] FO 78/1538, Skene to Bulwer, Aleppo, 19 Apr. 1860.

tion Alliance Israélite Universelle, did a similar process take place.[44] It was not until the early 1870s that the European powers began to replace the Picciottos with career diplomats, prompted by their economic and political stakes in Syria and their recognition of the need for professional consular representatives with closer ties to the country they served. Russia's replacement of Raphael Picciotto by a career diplomat in 1871 sparked the dismissal of all the other Jewish consuls, with the exception of the Austrian consul, Moses de Picciotto.[45] In describing former Picciotto wealth and status as the delegates of many European powers, the traveler Jacob Obermeyer, who visited Aleppo in 1877, commented: "Now the wheel of fortune has turned, and the only individual still in his glory is the minister Moses [consul of Austria and Denmark] alone."[46]

That this last Jewish consul's eminence had also waned emerges from an incident at his home in 1877. In the course of a heated argument between Turkish soldiers and a Jewish moneylender regarding questions of exchange rate, the soldiers began to beat the Jew, who sought refuge in the house of the Austrian consul general in Aleppo, Moses de Picciotto. Displaying no inhibitions about breaking into the house, the soldiers struck the *kawwās*, and the Jewish consul himself. On this occasion, even the Picciotto-hating consuls banded together to protest this incident — seen as an infraction of consular status — to the authorities. On the other hand, it was not fortuitous that this incident took place at the home of a local, Jewish, noncareer consul.[47] The traveler Benjamin Ze'ev Sapir HaLevi provided the following description of Moses de Picciotto's weakness:

> "Even if God shows benevolence to the Jews there, and the majority are wealthy and respected merchants, and most of the consuls there are Jews, nonetheless, they must guard their tongues, for the consul himself fears his servant the Muslim *kawwās*, who from time to time pridefully thunders, and he fears his rebuke. What power can such a person, who fears the roar of the servant who eats his bread, have? And what good are his glorious name and splendid clothing and the glory of the government that hovers

[44] For further discussion about Damascus see Harel, *By Ships of Fire to the West, op. cit.,* p. 273-290. About the activity of Alliance see *ibid.,* p. 111-123.

[45] See AECPC, Turquie, Alep, vol. 5, p. 124-129, Bertrand, 22 Jul. 1871; FO 195/1113, I. De Picciotto to Skene, Aleppo, 5 Jan. 1876; AAIU, Syrie, III.E., Alep, 21, Behar, 19 Jan. 1872.

[46] *Ha-Maggid* 10, 3 Mar. 1880, p. 83.

[47] FO 78/2619, Skene to Elliot, Aleppo, 8 Jan. 1877; *JC,* 23 Mar. 1877, p. 12.

> over his house if he is like a lifeless vermilion block of wood, or like a lion overcome by a foe, and how can he preserve the honor of his protégés if his honor lies in the dust?"[48]

The status of the Jewish consuls was in decline prior to this date, even among the members of the Aleppo Jewish community. This process, sparked by the realization that the Jewish consuls no longer had the power to protect them, was exacerbated by the discovery that some of the Picciottos had personal, and not communal, interests at heart. This caused internal dissension and prevented the community from pursuing its interests as a united bloc. The Alliance emissary to Aleppo linked the Picciotto's controversial behavior within the Jewish communal context to the decline in their consular prestige and reported that Germany, Belgium, Denmark, and the United States had revoked their trust in the Picciottos and no longer engaged them as consuls.[49]

One outcome of this changed state of affairs was the proliferation of applications by Aleppine Jews to the British and French consuls for protection. Up to the 1870s only a few Jewish families, such as the Dweks and the Gabbais, who were able to prove their Indian origins, sought British protection.[50] This was the case even though the British consul in Aleppo saw defending the Jews and their rights as part of his job, as per the instructions of Foreign Secretary Palmerston to all the British consuls in the empire.[51] Similarly, before the 1870s French protection was extended only to one branch of the Altaras family, whose massive commercial activity spanned Aleppo and Marseille.[52] The turning point came in the early 1870s, when Jews began to seek the protection of the large powers, both as individuals and as a community. In 1869, the local Alliance branch in Aleppo appealed to the Paris branch, noting that,

[48] *Ha-Levanon* 21, 3 Jan. 1877, p. 167. This traveler's report of the number of Jewish consuls was inaccurate. In that year only Moses de Picciotto and his son Daniel, who served as Danish vice consul, still held consular posts. See also AAIU, Syrie, III.E., 23, Behor, 30 Jul. 1877, 23 Sept. 1878.

[49] AAIU, Syrie, III.E., Alep, 23, Behor, 19 Nov. 1877.

[50] See the testimony by the Aleppine sages and notables regarding the Dwek family's origins from Calcutta, found in FO 195/1154, Aleppo, 15 Dec. 1856; FO 195/927, Aleppo, 5 Feb. 1869. See also Consul Werry's list of British subjects, in which the Gabbai family appears as originating from Bombay, in FO 195/207, Werry, Aleppo, 3 Jan. 1846. See also FO 195/595, Skene to Bulwer, Aleppo, 28 Sept. 1858; FO 195/800, Heidenstam to Bulwer, Aleppo, 29 Sept. 1864; Heidenstam to Stuart, Aleppo, 1 Dec. 1864.

[51] See FO 78/448, Werry to Palmerston, Aleppo, 28 Jul. 1841.

[52] See AECCC, Alep, vol. 32, p. 103, De Lafosse, 10 Jan. 1860, 2 Jan. 1862; vol. 33, p. 183, Bertrand, 12 Dec. 1865.

unlike Christians, Jews did not enjoy the protection and support of European consuls, charged with implementing their governments' instructions concerning preservation of minority rights. It requested that the Alliance lobby the foreign ministers of the various powers, England and France in particular, to officially direct their representatives in Aleppo to oversee the implementation of the reform measures pertaining to Jews. A further request was that these consuls grant equal protection to Jews, as to Christians. Although five Picciottos still represented at least eight European nations at that point, the Alliance committee was well aware of their status as representatives of second-rate powers, and of the communal perception that the Jewish consuls' intervention on behalf of the community was not always prompted by disinterested motives.[53]

The succeeding period saw an ever-increasing number of Jews seeking British and French consular protection. Even Francos families, including branches of the Picciotto family, sought to exchange their weaker position as protégés of secondary powers for British protection. In 1876 Hillel de Picciotto requested British protection, submitting that due to the cancellation of his twenty-one-year-long position as Belgian consul to Aleppo, and of his office as US consul, held for twenty-six years, he found himself without consular protection. Forced to divest himself of his Austrian citizenship upon assuming these posts, he now sought to take advantage of the opportunity afforded to Europeans with no consular representation to designate the consular representation of their choice and to be awarded British protection; this despite the fact that many of his colleagues, most probably family members, had offered to make him their protégé.[54] Another Francos family turned to the British at an earlier date: the Silvera family, formerly Tuscan protégés. Their 1873 petition to the British consul claimed British origins, as their grandfather had been a British subject in Gibraltar. Forced by economic considerations to transfer to Tuscan protection, they now sought to reclaim their original citizenship under British regulations.[55] For its part, although it did evince an heightened awareness of the need to protect the

[53] See AAIU, Syrie, II.E., Alep, 11, Altaras David, 12 Mar. 1869, 12 Jul. 1869.

[54] See FO 195/1113, I. De Picciotto to Skene, Aleppo, 5 Jan. 1876; Skene to Elliot, Aleppo, 12 Jan. 1876.

[55] Evidently the Silveras failed to gain British protection and became Italian protégés. See FO 78/2299, Skene to Granville, Aleppo, 27 Feb. 1873. See also the petition by the Silveras to Granville, FO 78/2299, 27 May 1873.

Aleppine Jewish community as a whole, the British consulate was in no hurry to grant protection to individuals.

In contrast to Britain, the hostile anti-Jewish attitude of the French consulate in Aleppo lasted until 1878, dictated by Consul Victor Bertrand, whose sixteen-year term as consul began in 1862. Bertrand's hatred was grounded in a mixture of prejudice, disputes with the Picciottos in his role as defender of the Christians, and in his perception of the Aleppine Jewish community as a criminal organization whose sole aim was to cheat the Ottoman authorities, the Christians, and the Muslims.[56] Although the peaking of Muslim fanaticism in June 1877, in the wake of war with Russia, created a greater need for consular protection for the Alliance school in Aleppo, Moses and Daniel de Picciotto refused to complain to the authorities, asserting that their consulates were not authorized to protect the school from attack. At Daniel de Picciotto's recommendation, Mordecai Behor, the Alliance emissary to Aleppo, requested that the society's central Paris committee act to have instructions issued to Bertrand to take the school under his wing.[57] In response to Bertrand's query as to how he could legitimately protect Ottoman citizens, Behor noted that the school was a French institution, and that wherever such schools operated they were under French protection, and Aleppo should be no exception. Bertrand found various pretexts for rejecting this request. Behor bitterly summed up this state of affairs : " Décidément Mr. Bertrand est l'ennemi des Israélites, pourquoi ne fait-il pas tant des difficultés pour protéger l'école chrétienne dite la Terre-Sainte ? "[58]

Following Bertrand's death some six months later, the consular officials, under consular secretary Siouffi, who temporarily served as acting consul, began to exhibit greater sympathy for the Jewish community and

[56] For his dispute with the Altaras family, see AECCC, Alep, vol. 34, p. 11ff., Bertrand, 22 Mar. 1867 ; AAIU, Syrie, III.E., Alep, 23, Behor, 6 Apr. 1876. Note that, despite the mutual hatred and dissension between Bertrand and the Picciottos, Moses de Picciotto marched at the head of the consuls who attended Bertrand's funeral, because of his seniority. Bertrand died in Aleppo on 19 Feb. 1878. See AAIU, Syrie, III.E., Alep, 23, Behor, 15 Jul. 1878.

[57] See AAIU, Syrie, III.E., Alep, 23, Behor, 2 June 1877. Two years earlier Behor noted the school's need for French protection. See AAIU, Syrie, III.E., Alep, 23, Behor, 10 Aug. 1875.

[58] " Mr. Bertrand is decidedly the enemy of the Israelites ; otherwise, why does he make no difficulty about protecting the Christian Terra Sancta school ? " AAIU, Syrie, III.E., Alep, 23, Behor, 14 Jul. 1877.

for the Alliance school.[59] The arrival of the new consul, Charles Ferdinand Destrée, consistently well-disposed to the school and to the community, saw even greater improvement in the French consulate's attitude toward the Jews.[60] Thus, the role of the Jewish consuls and their involvement in bringing Syrian Jews closer to the West was terminated.

59 AAIU, Syrie, I.E., Alep, 1, Siouffi, 16 May 1878; III.E., Alep, 23, Behor, 16 May 1878.

60 AAIU, Syrie, I.E., Alep, 1, Destrée, 14 Aug. 1878, 5 Sept. 1879; III.E., Alep, 23, Behor, 15 Jul. 1878, 22 Aug. 1879; X.E., Alep, 83, Somekh, 3 May 1880, 1 Jul. 1880; *BAIU,* 1[er] et 2[e] sem. 1879, p. 36.

Yaron Harel, *The Rise and Fall of the Jewish Consuls in Aleppo.*

From 1840 to 1880 the Jewish consuls in Aleppo, all members of the Picciotto family, served in the following consular positions as representatives of Russia and Prussia; Austro-Hungary and Tuscany; Holland, Belgium; Persia; Denmark; Sweden; the United States; and Norway.

Writers, poets, and travelers idealized the status and activity of the Jewish consuls in Aleppo in the 19th century, prominently featuring the Picciotto family. Captivated by their aura, the chroniclers of Aleppine Jewish history failed to ascertain their status either in the eyes of the population-at-large or in those of the Aleppine consular corps. With a more evenhanded examination, this paper casts an entirely different, largely negative, light on the Picciotto consuls, from the early 1850's in particular which saw the beginning of implementation of Ottoman reforms in Aleppo. Stocking this negative image were both the Picciotto's low consular rank and their behavior, viewed by the surrounding non-Jewish population as narrow, self-serving, and corrupt.

Yaron Harel, *L'ascension et la chute des consuls juifs à Alep*

De 1840 à 1880, des consuls juifs, tous membres de la famille Picciotto, ont servi à Alep, en tant que représentant les pays suivants: Russie et Prusse; Autriche-Hongrie et Toscane; Hollande, Belgique; Perse; Danemark; Suède; Etats-Unis; Norvège.

Écrivains, poètes et voyageurs ont idéalisé le statut et l'activité des consuls juifs à Alep au XIXe siècle, la famille Picciotto étant particulièrement bien en vue. Captivés par leur aura, les chroniqueurs de l'histoire juive alépine n'ont pas réussi à déterminer leur statut exact, tant aux yeux d'une grande partie de la population que du corps consulaire d'Alep. L'examen plus équitable, auquel est consacré cet article, jette une lumière complètement différente, largement négative, sur les Picciotto, en particulier au début des années 1850, qui voient le début de la mise en œuvre des réformes ottomanes à Alep. Alimentent cette image négative, à la fois le rang peu élevé de consul des Picciotto et leur comportement, vu par la population non juive environnante comme limité, intéressé et corrompu.

L'AUTOBIOGRAPHIE PAR L'ÉTAT CHEZ LES DERNIERS OTTOMANS

Bien des auteurs turcs ont goûté à l'autobiographie ces dernières années. Dans *Başka Yollar*, Enis Batur a recomposé une « biographie imaginaire » des photographies prises de lui, en famille ou avec des amis, alternent avec des lieux de mémoire personnels qui ont eu une vie avant lui et qui lui survivront : ici la photographie d'un ciel nuageux, là quelques tombes, là encore une peinture[1]. Partout, le sujet biographique se donne à voir comme homme présent au monde, à l'instar de Nedim Gürsel qui, la même année qu'Amos Oz ou Amin Maalouf, revient à ses origines familiales : le romancier évoque son enfance dans sa ville de naissance, Balıkesir, et la disparition de son père. Chaînon familial intermédiaire, il livre à sa fille le souvenir de la grand-mère disparue qui porte son prénom[2]. L'ouvrage d'Orhan Pamuk intitulé *Istanbul. Souvenirs et ville* s'inscrit dans une veine différente, celle du portrait de ville consacré à un espace urbain décrit dans sa totalité et abordé sans le recours à une intrigue romanesque[3]. Déjà annoncée par le sous-titre, la

Olivier BOUQUET est docteur de l'EHESS.
Il est actuellement professeur d'histoire-géographie au lycée français Jean Monnet de Bruxelles
e-mail : olivier.bouquet@gmail.com

* Je remercie Timur Muhiddine, Nicolas Michel et Benjamin Lellouch dont les indications m'ont été précieuses.

1 Enis BATUR, *Başka Yollar*, Istanbul, YKY, 2002.

2 Nedim GÜRSEL, *Au pays des poissons captifs. Une enfance turque*, Paris, 2004 ; Amos OZ, *Une histoire d'amour et de ténèbres*, Paris, Gallimard, 2004 (trad. de l'hébreu) ; Amin MAALOUF, *Origines*, Paris, Grasset, 2004.

3 *İstanbul. Hatıralar ve şehir*, Istanbul, YKY, 2003. Sur le portrait de ville, voir Henri GARRIC, « La Représentation de la ville dans les discours contemporains : Portraits de

mise en relation de la description urbaine et de la quête du sujet est assurée par l'exploration du thème de la gémellité : depuis son enfance, l'auteur est intimement persuadé qu'un autre Orhan, un jumeau qui lui ressemblerait « comme deux gouttes d'eau » (*tıpatıp*), vit dans une autre maison[4]. Il voit la ville comme le lieu de l'autre lui-même : Istanbul — en arrière fond sur la couverture du livre où l'auteur apparaît enfant, au premier plan — contient le double du sujet.

Chacun de ces ouvrages renouvelle le genre des mémoires qui, en Turquie, a souvent consisté en des récits où les auteurs s'effaçaient derrière la description des événements historiques dont ils avaient été témoins, et des hauts faits auxquels ils avaient participé. Chacun de ces textes s'inscrit dans un genre nouveau à Istanbul : l'autobiographie.

> « Il faut regarder ce livre comme un *Essai d'Écriture sur Moi-Même*. En m'écrivant, j'ai voulu, comme le dit Montaigne, que le lecteur me trouve dans mon livre et mon livre dans moi. Je le pense non pas parce que Montaigne le dit, mais parce que c'est très juste. Il doit me trouver dans ces écrits celui qui lit, et moi je dois apparaître. J'ai voulu que mes écrits me ressemblent et me fassent apparaître au grand jour. Il faut qu'il en soit ainsi, en regardant les gens, la nature, les peines, les joies, et en un mot, le monde [...]. Il n'y a qu'une chose que je veuille déclarer : MOI [...]. C'est pourquoi je veux me voir comme une chose étendue sur une table d'opérations. Une chose avec son passé, son présent [...]. En bref, je me regarde, et en me regardant je m'écris. J'ai les bras longs, je dis j'ai les bras longs [...]. Ainsi, je veux qu'on sache comment je suis devenu un homme et apparaître au grand jour. En bref, il s'agit de me voir non en héros de roman, mais comme le sujet d'un texte ; d'être un texte. C'est tout. »

Ce texte publié par İlhan Berk en 1982 a tout d'un manifeste[5]. Son ambition littéraire est bien plus radicale que le projet de ressaisissement du passé par la mémoire : là où « je » (*ben*) est le titre d'un chapitre parmi trente-sept autres chez Orhan Pamuk, il est ici écrit en lettres majuscules, répété à chaque ligne. Sans doute İ. Berk sait-il qu'il est l'un des premiers – sinon le premier – auteurs turcs à vouloir le faire[6]. Mais

villes, monographies urbaines et romans entre synthèse et fragmentation », Thèse non publiée de littérature générale et comparée, décembre 2001, Paris, université Paris III Sorbonne-Nouvelle, p. 15, p. 20. Comme exemples de ce genre, voir Jerome CHARYN, *Metropolis*, Paris, Presses de la Renaissance, 1987 (trad. de l'américain) ; Juan GOYTISOLO, « La Ville-palimpseste », *À la Recherche de Gaudi en Cappadoce*, Paris, Fayard, 1992 (trad. de l'espagnol) ; William KENNEDY, *O Albany*, New York, Viking Penguin, 1983.

4 O. PAMUK, *İstanbul*, *op.cit.*, p. 11.

5 *Uzun Bir Adam*, Istanbul, YKY, 2002.

6 La consultation d'un ouvrage de référence sur l'histoire du roman turc, de son appa-

il n'ignore pas qu'ailleurs, et avant lui, d'autres se sont essayés à cet exercice. Il s'autorise donc de Montaigne qu'il cite comme référence et non comme modèle : le refus de la transposition d'une pratique occidentale est gage de la nouveauté d'une entreprise qui se prétend d'autant plus nouvelle qu'elle se dit personnelle. Sans doute sait-il également que l'autobiographie telle qu'il l'a conçoit ne date pas de la Renaissance mais du Siècle des Lumières, et que les Ottomans eux-mêmes ne l'ont guère pratiquée : les sujets du sultan ne rechignaient certes pas à prendre la plume pour parler d'eux-mêmes ; mais ils le faisaient davantage, semble-t-il, pour répondre à la demande du pouvoir que pour satisfaire un désir d'écriture. Le discours sur soi ne concernait pas seulement les auteurs, les traducteurs et leurs lecteurs ; il était aussi l'aboutissement d'un lent processus d'individualisation qui engageait les sujets d'un Empire dans une confrontation de nature administrative et politique. Loin d'être la seule manifestation d'une forme littéraire nouvelle importée par quelques élites occidentalisées, il semble avoir emprunté, sous les derniers Ottomans, la voix de l'autobiographie par l'État. C'est cette hypothèse que je me propose d'explorer ici.

BIOGRAPHIE

Si les auteurs ottomans sont restés à l'écart de l'autobiographie constituée en genre littéraire au XIXe siècle, ils ont pleinement contribué au renouvellement de la biographie en terre d'Islam à l'époque moderne. Barbara Kellner-Heinkele rappelle ainsi que la biographie s'apparente au genre biographique médiéval tel qu'il s'est développé au Moyen-Age : le terme *tercüme-i hal* qui désigne les notices biographiques est constitué de deux éléments dont le premier vient de l'arabe *tarjama*[7]. Comme leurs prédécesseurs, les Ottomans considèrent habi-

rition dans la seconde moitié du XIXe siècle aux années 1990, révèle en effet que le thème autobiographique tel que l'envisage İ. Berk n'a pas été traité (B. MORAN, *Türk romanına eleştirel bir bakış*, Istanbul, İletişim Yay., 1983, 1990, 1994). Si l'individu est mis en avant dans le récit, c'est toujours dans son rapport au pouvoir, à l'idéologie dominante ou à un environnement dont il se sent exclu. Sur « l'individu face à la solitude » dans les romans des années 1970, voir Ali SEMIZOĞLU, « Aspects du roman turc après 1960 », *Anka*, vol. 16-17, 1992, p. 105-121.

[7] En arabe, *tarjama* signifie biographie (A. de BIBERSTEIN KAZIMIRSKI, *Dictionnaire arabe-français*, Paris, 1960, 2 vol., p. 195). Sur la biographie arabe à l'époque médiévale,

tuellement que la connaissance des hauts faits individuels contribue à la connaissance de la vie humaine en général ; qu'il faut donc s'employer à répertorier les personnages qui se sont distingués au service de la communauté des croyants. C'est dans cette tradition islamique que s'inscrit un Taşköprüzade Ahmed Efendi qui, dans la première moitié du XVIe siècle, recourt encore à la langue arabe pour répertorier les vies de plus de quatre mille oulémas et cheikhs[8]. Comme leurs prédécesseurs, les Ottomans considèrent la science biographique comme une branche à part entière de l'historiographie[9]. Comme eux, ils truffent leurs récits d'anecdotes et d'aphorismes, dans une langue souvent fleurie, toujours travaillée.

Pourtant, précise Barbara Kellner-Heinkele, il serait inexact de penser que les Ottomans se sont contentés de reproduire ce qui existait avant eux, sans contribuer au développement de la tradition biographique islamique. L'historienne allemande en veut pour preuve, d'une part, que la proportion d'œuvres classiques destinées à recenser d'illustres personnages « dans leur universalité » (dignitaires, savants, poètes et artistes) sur le modèle des *biographiensammlungen* constitués notamment par Ibn Hallikân (1211-1282), est relativement réduite au regard du reste de leur production biographique[10] ; d'autre part, que les Ottomans doivent être crédités d'avoir redéployé le genre vers les recueils en série de hauts dignitaires (*Reihenbiographien von Würdenträgen*). Le tournant qu'ils opèrent se produit à la fin du XVIIe-début du XVIIIe siècle, au moment où la fonction ancienne des *şehnâmeci* (chargés sous Soliman le Magnifique de tenir le journal de bord de la dynastie) se transforme en celle de *vakanüvis*, véritables historiographes officiels[11].

Osmanzade Taiib Ahmed, auteur d'un répertoire de 92 vizirs jusqu'en 1703, est sans doute le pionnier des recueils des hauts dignitaires classés selon leur fonction[12]. Ahmed Resmi Efendi lui emboîte le

voir Michael COOPERSON, *Classical Arabic Biography. The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma'mum*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

[8] *Parcelles anémones* (*aş-Şaka'iku n-nu'maniya fi 'ulama'i d-dawlati l-'Uthmaniya*). Sur cet ouvrage et d'autres du même type, on consultera Barbara FLEMMING, « Glimpses of Turkish Saints : Another Look at Lami'i and Ottoman Biographers », *Journal of Turkish Studies*, vol. XVIII, 1994, p. 59-74.

[9] B. KELLNER-HEINKELE, « Osmanische Biographiensammlungen », *Anatolica*, vol. VI, 1977-78, p. 171-194, p. 171, p. 173.

[10] *Ibid*, p. 171-172, p. 175.

[11] F. BABINGER, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Leipzig, 1927 ; B. KÜTÜKOĞLU, *Vekayi'nüvis – Makaleler*, Istanbul, 1994.

[12] Osmanzade TAIIB AHMED, *Hadîqat ül-vüzera*, Freiburg, 1969. B. Kellner-Heinkele

pas, sur un double front : il répertorie les chefs de la chancellerie du divan impérial (*reis ül-küttab*)[13], ainsi que les aghas de la « Demeure de la félicité » (*dar üs-saade ağaları*), c'est-à-dire les chefs des eunuques du sérail[14]. Le genre des biographies de dignitaires s'impose, au point que la mort de l'auteur n'interrompt pas nécessairement la poursuite du suivi chronologique : le répertoire des *reis ül-küttab* d'Ahmed Resmi Efendi est ainsi continué par Süleyman Faik jusqu'en 1804[15] ; au point également qu'il se maintient jusqu'à la fin de l'Empire, entre deux versants. L'un s'inscrit dans la veine historiographique des ouvrages du XVIIIe siècle : le plus bel exemple en est le recueil de Mehmed Süreyya qui réunit les *tercüme-i hal* de 17 000 agents de l'État, de sa création à la fin du XIXe siècle[16]. L'autre se fait plus populaire ; le récit, en grande partie anecdotique, est orienté vers l'exaltation de la mémoire des grands hommes de l'Empire : Ahmed Refik anime en particulier cette tendance[17].

Après l'instauration de la République, les historiographes manifestent un goût particulier pour les figures illustres (*maruf simalar*[18]) : Ali Fuad compose les biographies des plus hauts dignitaires du siècle passé, à commencer par celle de Mustafa Reşid Pacha[19] ; Mahmud Kemal İnal produit les biographies des 41 derniers grands vizirs, et M. Z. Pakalın celles de 23 ministres des Finances[20]. Ces hommes de culture d'État s'emploient à transmettre un héritage de grandeur à des générations

va jusqu'à considérer qu'il aurait lancé la « mode » du genre (« Osmanische », *loc. cit.*, p. 184).

[13] Les « chefs des secrétaires » ; Ahmed RESMI EFENDI, *Halîfet ül-rüesâ*, Istanbul, 1269/1852-1853. Sur ce diplomate et historien, voir Virginia H. AKSAN, *An Ottoman Statesman in War and Peace : Ahmed Resmi Efendi, 1700-1783*, Leyde, E. J. Brill, 1995 ; B. KÜTÜKOĞLU, « Ahmed Resmî », *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol. II, p. 121-122.

[14] Ahmed RESMI EFENDI, *Halîfetü'l-kübera*, Istanbul, Ahmet Nezihî Turan (rééd.), Istanbul, Kitabevi, 2000.

[15] *Ibid*, p. 12.

[16] Mehmed SÜREYYA, *Sicill-i Osmânî*, Westmead, Gregg, 1971. Voir également Ahmed RIFAT, *Werd ül-hadâ'iq (Die Rose der Gärten)*, Freiburg, 1970 ; *Evkâf-i Hümayûn Nezaretinin Tarihçe Teşkilatı ve Nazırın Teracim-i Ahvâlî*, Istanbul, Evkâf-i İslamiye Matbaası, 1335. Sur les sources biographiques de la fin de l'Empire, voir B. KÜTÜKOĞLU, *Vekayi'nüvis*, *op. cit*., p. 211-216.

[17] *Osmanlı Kumandanları*, Istanbul, 1320 ; *Köprülüler*, Istanbul, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 2001.

[18] Mehmed SÜREYYA, *Sicill-i Osmanî*, 6 vol., Istanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 1996, vol. I, p. IX.

[19] Ali FUAD, *Rical-i mühimme-i siyasiye*, Istanbul, 1928.

[20] *Tanzimat Maliye Nazırları*, 2 vol., Istanbul, 1939-1940.

républicaines qui seraient tentées d'oublier leur passé. Ils se révèlent être les continuateurs, par delà le changement de régime, d'une culture biographique des hauts dignitaires alimentée par la familiarité avec d'autres genres auxquels les Ottomans ont donné leurs lettres de noblesse : les chroniques et les livres de voyage.

Forme éminente de l'écriture de l'histoire depuis le XVe siècle, ces récits chantent les louanges des hommes qui ont servi la dynastie, exaltent le souvenir des conquérants et des combattants. Ainsi Evliya Çelebi consacre une partie de son *Livre de Voyages* à louer les exploits des uns, à prêter d'inestimables qualités à d'autres, surtout quand il évoque tel patron, ou plus encore, la figure de l'auguste souverain[21]. La biographie a certes ses limites : sous la plume d'Evliya, comme sous celle de ses successeurs, le récit n'entre presque jamais dans les détails de l'intimité du sujet. Il y a bien une évocation des rêves de Melek Pacha et de sa femme. Mais ce type de récit est unique : les Ottomans n'ouvrent presque jamais « leur cœur et leur esprit », note R. Dankoff. Et quand ils le font, c'est sous l'angle de la fiction plus que de la biographie[22]. La chronique est davantage un lieu de mémoire : le narrateur écrit l'histoire pour perpétuer sa propre mémoire, pour être « mentionné en bien » dans la communauté musulmane[23]. Elle se constitue également en tribunal moral, donnant « matière à leçon en consignant les récompenses et châtiments envoyés par Dieu aux bons et aux méchants[24] ». Ceux-là font l'épaisseur biographique d'une enquête constituée tantôt à partir du récit de proches, tantôt à la suite d'un patient travail de recueil d'informations écrites, tantôt enfin dans la lecture de chroniques plus anciennes : ainsi Taşköprüzade Ahmed puise-t-il la matière biographique de sa chronique autant auprès de son père que dans le matériel amassé pendant ses années passées dans les *medrese* stambouliotes[25] ; Lamî fait pour sa part usage de ses liens personnels autant que de sa lecture de

[21] Robert DANKOFF, *The Intimate Life of an Ottoman Statesman, Melek Ahmed Pasha (1588-1662) as Portrayed in Evliya Çelebi's* Book of Travels, New York, State University of New York, 1991, p. 61.

[22] *Ibid*, p. 7 ; p. 16.

[23] B. LELLOUCH, « L'Égypte d'un chroniqueur turc du milieu du XVIe siècle. La culture historique de 'Abdussamad Diyârbekrî et le tournant de la conquête ottomane », thèse d'histoire, Paris, EHESS, 1999, p. 160-161.

[24] *Ibid*, p. 160-161. Voir également N. VATIN, *Conférence d'ouverture*, École pratique des hautes études, Paris, À la Sorbonne, 2001, p. 65-66.

[25] B. FLEMMING, « Glimpses », *loc.cit.*, p. 62.

Kemalpaşazade[26]. Et quand l'auteur a vécu dans la proximité d'un personnage, il lui arrive de transformer sa chronique en véritable geste (*gazavatname*), à l'instar d'un Seyyid Murad qui exalte le souvenir de son compagnon, le célèbre Barberousse, dans ses *Gazâvât-ı Hayrü-d-din Paşa*[27].

Il convient donc de souligner à quel point la biographie ottomane n'est pas un genre achevé : les auteurs entretiennent un rapport ambigu à la vérité des faits ; ils n'apprécient guère de citer leurs sources[28] ; ils écrivent moins par amour des lettres que par ambition, dans l'espoir de promouvoir une carrière, de regagner les faveurs de la Porte, ou de s'attirer la protection du sultan[29] ; ils traitent souvent de l'exemple anecdotique plus que de l'exploration d'une personnalité ; et ils n'ont pas le goût des monographies. Mais il faut également reconnaître, en amont, la contribution des Ottomans au genre qu'ils ont hérité des Arabes et des Iraniens ; en aval, l'apport de la pratique biographique à l'émergence de leur propre genre autobiographique.

DISCOURS SUR SOI

Les auteurs ottomans évoquent les hommes illustres. Ils parlent également d'eux-mêmes. Ceux qui se livrent le plus à cette pratique sont les lettrés. Mais ils n'en ont pas le monopole : quelques mystiques, fort éloignés du monde de la Cour et peu versés dans la poésie classique, ont laissé des récits de personne. Ainsi Seyyid Hasan, chef du couvent soufi de Balat, rend compte dans son *Sohbetname* des événements sociaux auxquels il prend part et des détails de sa vie quotidienne : ici, il évoque un déjeuner après un enterrement, là, il note qu'il a dormi ailleurs que chez lui ; sur les bains qu'il prend et les repas qui lui sont servis, il

[26] *Ibid*, p. 64.

[27] A. GALLOTTA, « Le Ġazavât di Hayreddîn Barbarossa », *Studi Magrebini*, vol. III, 1970, p. 79-160. On trouvera l'édition critique de cette œuvre dans A. GALLOTTA, « Il 'Ġazavât-ı Hayreddîn Paşa' di Seyyîd Murâd », *Studi Magrebini*, vol. XIII, 1981, p. 1-50. Voir également N. VATIN, « À propos de la captivité à Rhodes d'Oruç Re'is dans les *Ġazavât-ı Hayrü-d-dîn Paşa* », *Turcica et Islamica. Studi in memoria di Aldo Gallotta*, Naples, 2003, p. 995-1011. Sur les *gavazatname*, voir A. S. LEVEND, *Ġazavât-nâmeler ve Mihaloğlu 'Alî Bey'in Ġazavât-nâmesi*, Ankara, TTK, 1956.

[28] B. KELLNER-HEINKELE, « Osmanische », *loc. cit.*, p. 181.

[29] N. VATIN, « À propos », *loc. cit.*, p. 190 ; N. VATIN, *Conférence*, *op. cit.*, p. 60 ; B. FLEMMING, « Glimpses », *loc. cit.*, p. 62.

donne force détails[30]. Toute expérience vaut d'être racontée dès lors que celui qui l'a vécue a le désir et les moyens d'en rendre compte – il n'est pas jusqu'à un simple cavalier (*delibaşı*), Kabudlı Vasfî Efendi, qui s'essaie à cet exercice[31]. Pour se faire auteur, l'Ottoman dispose alors de trois usages du « je ».

Le premier est *rhétorique* : pour des raisons liées à l'économie du récit, le narrateur prend le temps de rappeler qu'il tient la plume. Tantôt il se contente d'introduire son propos : « Passant de la route des conceptions à la voie de l'exposé, j'ai composé [le récit de] nombre de ses actes et pratiques en matière de guerre, de campagnes et de conquêtes », note Tursun Beg au début de son *Ta'rîh-i Ebû-l-feth*[32]. Tantôt il se justifie de ne pas traiter tel sujet. Avant de raconter le vizirat d'Ahmed Pacha, Evliya Çelebi avertit le lecteur : « If I were to detail all the events of his vizierate day by day, I would require a separate volume. Suffice it to say that he remained on good terms with everyone[33] ». Tantôt, enfin, il se cite pour affiner le cadre biographique de son sujet : « At age fifteen he was presented, along with my mother, to Sultan Ahmed. Melek was consigned to the pages of the harem, while my mother was given to my father, and from their union I was born[34] ».

Une seconde mise en scène du je est *personnelle* : l'auteur se fait sujet de son propre récit. S'il est agent de l'État, il évoque ses études, sa carrière, ses mobilités, et ses accidents de parcours : Mustafa Ali en fait la matière de bien des pages, toujours soucieux de rendre compte de l'excellence de sa formation et de l'étendue de sa culture[35]. Selon l'estimation de R. Dankoff, Evliya Çelebi consacre jusqu'à 5 % de sa relation de voyage (*seyahatname*) à l'évocation de sa propre personne[36]. De son récit explicitement centré sur son maître Melek Pacha, il s'écarte à

[30] C. Kafadar, « Self and Others : The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature », *Studia Islamica*, 69, 1989, p. 121-150.

[31] J. Schmidt, « Ottoman Autobiography Texts by Lâmi'î and Others in the Collection of Turkish Manuscripts at the Leiden University Library », *The Joys of Philology. Studies in Ottoman Literature, History and Orientalism (1500-1923)*, 2 vol., Istanbul, Isis, 2002 ; vol. II, p. 155-163, p. 163.

[32] Cité par N. Vatin, « Tursun Beg assista-t-il au siège de Constantinople en 1453 ? », *Wiener Zeitschirift für die Kunde des Morgenlandes,* vol. 91, 2001, p. 317-329, p. 317.

[33] R. Dankoff, *The Intimate Life, op. cit.*, p. 61.

[34] *Ibid*, p. 49.

[35] Cornell Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire : The Historian Mustafa Ali (1541-1600),* Princeton, Princeton University Press, 1986.

[36] R. Dankoff, *The Intimate Life*, *op. cit*, p. 7.

l'occasion de courtes digressions qui le présentent sous ses meilleurs atours : « In this year I went to our lord Melek Ahmed Pasha, reaching him below Livno Castle, and I was honored with his company. Here, too, I participated in a number of *gazas* ; but if I were to recount them all, this digest (*fihrist*) would turn into a lengthy scroll[37]. » Car historiens et poètes ne sont pas de purs esprits : conscients de l'intérêt que le pouvoir prête aux qualités littéraires, ils font leur propre éloge dans l'espoir de se hisser dans la carrière[38].

Le procédé est connu ; il ne s'embarrasse pas de détours inutiles. Mustafa Ali va droit au but lorsqu'il supplie Murad III de bien vouloir lui accorder un poste, dans l'introduction d'un recueil de poésies dédiées au fils de celui-ci, Mehmed : « Let me not remain a *za'im* in your reign ; in your time, may I not [be forced to] even glance at humble posts[39]. » Il faut savoir plaider sa cause, il faut donc savoir prendre la plume. Les « récits de captivité » sont conçus à cette fin[40]. Osman Agha de Temechevar, officier ottoman de cavalerie capturé par les Habsbourg en 1688, raconte dans ses mémoires les souffrances endurées pendant sa captivité longue de onze ans en Autriche et en Hongrie : il fait appel à la compassion des musulmans autant qu'aux bonnes grâces du Palais[41].

D'une toute autre nature est la réflexion identitaire que mènent les derniers Ottomans, partis à la recherche de leurs origines et de leur race. C'est le temps où Ahmed Ağaoğlu découvre les théories de Gobineau[42] ; le temps où Halil Halid s'interroge sur son appartenance ethnique : « I do not wish to seem to be trying to trace my origin to a European race, though I am aware that many people in this country are unsympathetic, and even, perhaps, prejudiced, where Orientals are

[37] *Ibid*, p. 57.

[38] C. FLEISCHER, *Bureaucrat*, *op. cit.*, p. 67, 70, 75, 105, 182, 230 ; N. VATIN, *Conférence*, *op. cit.*, p. 60.

[39] Cité par C. FLEISCHER, *Bureaucrat, op. cit.,* p. 68.

[40] N. VATIN, « Pourquoi un Turc ottoman racontait-il son voyage ? Note sur les relations de voyage chez les Ottomans des *Vâkı'ât-ı Sultân Cem* au *Seyâhatnâme* d'Evliyâ Çelebi », N. Vatin, *Les Ottomans et l'Occident (XVe-XVIe siècles)*, Istanbul, Isis, 2003, p. 179-193.

[41] Osman Agha de Temechevar, *Prisonnier des Infidèles. Un soldat ottoman dans l'Empire des Habsbourg*, traduit et présenté par F. Hitzel, Paris, Sindbad, Actes Sud, 1998.

[42] Ada HOLLAND SHISSLER, « Ahmet Ağaoğlu (Aghayev), Turkish Identity between Two Empires, 1869-1919 », Ph.D. Diss., Los Angeles, University of California, 1995 (pub. à Leyde, E. J. Brill), p. 98-101.

concerned. My paternal ancestors came across from Central Asia[43].» Entre soi et l'origine, la famille se prête tout particulièrement à l'évocation d'un univers *affectif*. Hayreddin Pacha le rend visible quand il écrit pour ses enfants à qui il dédie ses mémoires[44]. Mais le discours sur soi ne laisse échapper aucun *affect* : de même que Cemal Kafadar est surpris de ne voir percer aucune émotion sous la plume du mystique Seyyid Hasan, on s'étonne de la retenue d'un Said ou d'un Kâmil Pacha au début du XXe siècle[45].

Hors de ce *je* personnel autant en maîtrise qu'en ouverture de soi, un *je intime* s'exprime dans la relation au divin, en particulier lors des expériences d'exploration des rêves, dont Pierre Lory a récemment montré en quoi ils étaient perçus en terre d'Islam comme des moyens d'accès aux messages d'Allah[46] :

> « The following morning I went to the pasha's bedside, kissed his noble hand, and was gently rubbing his blessed right hand when he addressed me in a thick voice : " My Evliya, the vision I have seen, you have seen, too. Tell it to me […] tell me the dream that you saw this night ". And he began to recite a Fatiha.
> Just as he was reciting the Fatiha I recalled that I had indeed seen a marvelous dream that night, and that at the end of the dream I saw the pasha, who said to me, in my dream, " My Evliya, in the morning tell me this dream which you just saw ". I had forgotten it because of my gloomy thoughts. But in the morning, as I was rubbing his noble hand and he said, " Tell me the dream you saw this night, " he was clearly referring to that dream[47]. »

L'intime n'est convoqué que dès lors qu'il éclaire une expérience qui puisse être communiquée à des proches, afin de percer le mystère de la révélation. Evliya ne compte nullement procéder à une analyse avant que son maître lui en fasse la demande :

> « The pasha, who had been listening avidly as I recounted my dream in all its details, told his servants to lift him out of bed […] He spoke moaning and humming like a bee : " In my sleep I was directed to question Evliya about the genuine dream. This was the dream I meant when I said, 'You

[43] Halil Halid, *The Diary of a Turk*, London, Adam and Charles Black, 1903, p. 2.
[44] *À mes enfants. Mémoires de ma vie privée et politique* (M. Morsy, *Khayr ed-Din : Essai sur les réformes nécessaires aux États musulmans,* Aix en Provence, 1987, p. 23). Je n'ai pas lu ce document.
[45] C. Kafadar, « Self », *loc. cit.*, p. 144-145.
[46] *Le Rêve et ses interprétations en Islam*, Paris, Albin Michel, 2003.
[47] R. Dankoff, *The Intimate Life, op. cit.*, p. 100.

> saw me this night in your sleep, tell me the dream'. Now may this genuine dream be auspicious, a dream such as the prophet Joseph saw and interpreted. I have formulated an interpretation, by divine inspiration which flashed upon my heart. A fatiha on this intention ![48] " »

L'Ottoman ne cherche pas à tant à se connaître soi qu'à se rassurer comme musulman : l'intimité n'a de valeur que dès lors qu'elle est partagée. Cela dit, il se laisse porter par sa plume à l'évocation de ses angoisses (« my gloomy thoughts »), lesquelles affectent également sa relation à l'ordre du monde et la perception qu'il se fait de son métier. Tout au long de son récit, Mustafa Ali ne cesse d'évoquer son anxiété à l'idée de faire carrière, ses désirs les plus vifs, ses aigreurs et ses frustrations[49]. À mi-parcours, il vit ses difficultés professionnelles comme une « crise de milieu de vie [50]», au point de verser dans une piété mystique. Par la suite, il présente son œuvre *Essence de l'histoire* comme le produit de la maladie et de la dépression[51]. Ahmed Cevdet confie une sensibilité semblable : pris dans la « toile des ambitions » (*şebeke-i âmâle*), il paie la progression de sa carrière par une « anxiété » croissante (*gaileyi çoğalttım*)[52]. D'autres, plutôt que de contenir leurs affects, donnent libre cours à leur hargne : dans une lutte qui l'oppose à son rival Pertev Pacha sous le règne de Mahmud II, Mehmed Akif Efendi déverse toute sa haine sur un « ennemi » qu'il traite de tous les noms[53]. Le dignitaire dévalorise celui qui fait obstacle à sa progression de carrière, dans l'espoir que son jugement puisse conforter ou renverser à son avantage les faveurs du sultan.

AUTOBIOGRAPHIE

Logique narrative (*je* rhétorique), intrusion à visée biographique (*je* personnel), exposé d'une situation intime minée par l'inquiétude ou l'affect (*je* intime) organisent de multiples discours sur soi identifiables

[48] *Ibid*, p. 101.

[49] « I strove fiercely with the warriors engaged in holy warfare, and sought to cut through the ranks with my blood-thirsty blade ; thus I anxiously watched the passage of days and nights » (cité par C. FLEISCHER, *Bureaucrat, op. cit.,* p. 65, p. 40, p. 110).

[50] *Ibid,* p. 135.

[51] *Ibid,* p. 150.

[52] Cevdet PAŞA, *Tezâkir, 40*, publié par Cavid Baysun, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991 (3e éd.), p. 41.

[53] Arthur ALRIC, *Un Diplomate ottoman en 1836 (Affaire Chrurchill*), Paris, 1892.

dans la littérature ottomane. Ces textes sont-ils pour autant autobiographiques ? À en croire les ottomanistes qui se sont penchés sur la question, la réponse doit être nuancée : s'il est légitime de repérer dans certains récits des « passages autobiographiques » (J. Schmidt)[54], voire des extraits de « mémoires autobiographiques » (R. Dankoff)[55], il convient de noter que les auteurs n'explorent aucune « conscience de soi[56] » et ne cherchent pas à investir « une troisième dimension, une perspective extérieure dans le traitement d'eux-mêmes[57] », qui caractérise les textes autobiographiques.

Le fait n'est pas propre aux Ottomans : les spécialistes de littérature française s'entendent pour identifier la naissance de l'autobiographie autour de la rédaction des *Confessions* de Rousseau ; le terme *autobiography* apparaît seulement au début du XIXe siècle au Royaume-Uni, avant d'inspirer le terme français dont l'étymologie date de 1836[58]. En revanche, tout au long des décennies suivantes, le contraste est frappant entre la scène littéraire occidentale et le paysage éditorial ottoman[59]. En Europe, toute une littérature du *je* se déploie, qu'elle investisse les formes anciennes des mémoires, qu'elle consacre la pratique des journaux intimes par leur publication en France à partir des années 1860[60], ou qu'elle découvre les possibilités nouvelles de l'autobiographie[61].

Bien plus rarement que leurs homologues européens, les hommes d'État ottomans prennent-ils la plume pour écrire leurs mémoires[62] : l'étude d'un échantillon de 282 pachas répertoriés dans les dossiers

[54] « Ottoman Autobiography », *loc. cit.*, p. 163.

[55] *The Intimate Life, op. cit.,* p. 7.

[56] J. SCHMIDT, « Ottoman Autobiography », *loc. cit.*, p. 163.

[57] C. KAFADAR, « Self », *loc. cit.*, p. 149, p. 146-147. Voir également N. VATIN, *Conférence*, *op. cit.*, p. 59.

[58] Sebastien HUBIER, *Littératures intimes. Les expressions du moi de l'aubiographie à l'autofiction*, Paris, Armand Colin, 2003, p. 39.

[59] J. SCHMIDT, « Ottoman Autobiography », *loc. cit.*, p. 163.

[60] Sur les journaux intimes, on consultera Philippe LEJEUNE & Catherine BOGAERT, *Histoire d'une pratique. Un journal à soi*, Paris, Textuel, 2003.

[61] Ph. LEJEUNE, « Autobiographie et histoire sociale au XIXe siècle », Claudette Delhez-Sarlet & Maurizio Catani (éd.), *Individualisme et autobiographie en Occident*, Bruxelles, éd. de l'Université de Bruxelles, 1983, p. 209-234.

[62] « The kind of work that is as essential to a dead English statesman as tea and crumpets or whiskey and soda are to a live one – a Life and Letters, preferably in two volumes – simply did not exist in the Ottoman special spectrum » (R. H. DAVISON, « The Beginning of Published Biographies of Ottoman Statesmen : the Case of Midhat Paşa », R. H. Davison, *Nineteenth Century Ottoman Diplomacy and Reforms*, Istanbul, 1999, p. 119-141, p. 120-121).

de l'administration civile ottomane révèle que seulement quatre d'entre eux s'y sont essayés[63]. Et ceux-là, comme les littérateurs et les poètes, ne dévoilent pas la part de leur « intérieur[64] » ; ils ne s'autorisent d'aucun dessein personnel ; ils traitent peu de l'enfance, qui fascine alors les Européens comme laboratoire de l'imaginaire poétique et lieu de la vocation : Ahmed Muhtar, pourtant particulièrement prolixe dans ses mémoires, ne consacre que quelques pages à sa vie avant l'entrée à l'école militaire[65]. Et dans le compte rendu des batailles, toujours en retrait de son récit, il n'a rien d'un Fabrice del Dongo à Waterloo : il investit le champ de l'écrit au seul – sinon principal – titre de son intervention dans l'ordre des actions humaines ; pour rendre compte de ses expériences et de son engagement. C'est la caution de l'histoire qui le conduit à prendre la plume ; c'est le souci de contribuer à l'essor scientifique et littéraire qui marque sa conscience dans le siècle.

En témoigne la nature des ouvrages publiés par les pachas de l'échantillon précité. Les productions sont diverses, à la fois liées à la culture classique des auteurs, leur formation générale ou spécialisée, leur intérêt et leur curiosité propres, et leurs compétences professionnelles (en particulier en matière de médecine et d'armes). Par commodité, on distinguera quatre rubriques :

1) la culture classique des belles lettres (*adab*), avec la théologie[66], la poésie[67], l'histoire[68] et la philosophie[69] ;

[63] L'échantillon a été constitué à partir de la collection des *Sicill-i ahval* que je présenterai plus bas (O. BOUQUET, «Les Pachas du sultan. Essai prosopographique sur les agents supérieurs de l'État Ottoman (1839-1909) », thèse soutenue le 17 décembre 2004 à Paris, EHESS). Les mémoires de ces quatre pachas ont fait l'objet des publications suivantes : *Said Paşa'nın Hatıratı*, Istanbul, 1328 ; Ahmed MUHTAR PAŞA (Gazi), *Anılar. Sergüzeşt-i hayatım*, 2 vol., Istanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 1996 (rééd.) ; KHAYR AL-DIN, *Mémoires,* édités par M. S. Mzali et J. Pignon sous le titre *Khérédine, homme d'État, documents historiques annotés*, 2° éd., Tunis, 1971 (non consulté) ; KÂMIL PAŞA*, Hatırat-i Siyasiyat*, 2 vol., Istanbul, 1329/1913.

[64] « Je me suis montré tel que je fus, méprisable et vil quand je l'ai été, bon, généreux, sublime quand je l'ai été : j'ai dévoilé mon intérieur tel que tu l'as vu toi-même » (J. J. ROUSSEAU, *Confessions*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1961, p. 5).

[65] De même dans des mémoires de plusieurs centaines de pages, Mehmed Tevfik BIREN n'en consacre qu'une à l'évocation de son enfance (*Mehmet Tevfik Bey'in (Biren) II. Abdülhamid, Meşrutiyet ve Mütareke Devri Hatıraları,* 2 vol., F. Rezan Hürmen (éd.), Istanbul, Arma, 1993).

[66] Ahmed Cevdet (SA, 1-2) ; Selim Sırrî (SA, 4-50) ; Mustafa Haşim (SA, 4-212). SA désigne ici les fiches biographiques des *Sicill-i ahval* regroupées aux Archives de la Présidence du Conseil à Istanbul.

2) l'étude des langues en particulier de la grammaire[70] ;
3) les disciplines en progrès au XIXe siècle dont les pachas couvrent une riche palette : les mathématiques (calcul[71], géométrie[72], logarithmes[73] et algèbre[74]), l'agronomie[75], la médecine[76], l'astronomie et le système des calendriers[77], l'économie[78], le droit[79], la numismatique[80] ;
4) les sciences militaires[81] et navales[82].

Ces domaines de l'activité humaine attisent plus la curiosité des pachas que la trame de leur propre vie : le dispositif éditorial est insuffisant pour laisser fleurir ce type de publication – même si les tirages augmentent tout au long du XIXe siècle, seulement 285 livres sont publiés par an, en moyenne, sous le règne d'Abdülhamid II[83] ; la censure qui s'impose à tous dissuade ceux qui caresseraient le désir d'écrire sur eux[84]– j'en veux pour preuve le développement du genre à partir de la Révolution jeune turque ; les agents supérieurs de l'État, en particulier, entretiennent une relation si intime avec le sultan qu'ils ne sauraient la

67 Mehmed Hayrüddin İrfan (SA, 1-38) ; Mehmed Said (SA, 3-52) ; Sadullah Rami (SA, 2-982) ; Zeynelabidin (SA, 1-252).

68 İsmail Hakkı (SA, 1-474) ; Mehmed Nazım (SA, 10-409) ; Ahmed Cevdet (SA, 1-2) ; Ahmed İzzet (SA, 25-415), auteur d'un ouvrage sur la Confrérie *Rifa'iyye* ; Ahmed Cevad (SA, 2-1006), spécialiste d'histoire militaire.

69 Mehmed Tahir Münif (SA, 3-246).

70 Kostantinidi Aleksandros (SA, 4-30) ; Mehmed Tahir Münif (SA, 3-246).

71 Mustafa Safvet (SA, 18-463) ; Yusuf Ziya (SA, 2-264).

72 *Ibid.*

73 Mehmed Said (SA, 3-52).

74 Yusuf Ziya (SA, 2-264) ; Mehmed Said (SA, 3-52) ; surtout Hüseyin Tevfik (SA, 1-574), l'un des plus grands algébristes de l'époque.

75 Abdullah Macid (SA, 1-588) ; elle est couplée avec l'élevage chez Mustafa Rasim (SA, 26-363).

76 Le docteur Cemil Ziya (SA, 188-177) a produit plusieurs écrits sur les opérations chirurgicales.

77 Ahmed Muhtar (SA, 22-91).

78 Mehmed Tahir Münif (SA, 3-246).

79 Ahmed Cevdet (SA, 1-2) ; Mehmed Tahir Münif (SA, 3-246) ; en particulier le droit commercial dans le cas de Şerif Ahmed Reşid (SA, 18-333) ; le droit administratif dans celui d'İbrahim Hakkı (SA, 183-100).

80 Abdüllatîf Subhi (SA, 1-126).

81 Süleyman Hakkı (SA, 173-311).

82 Mehmed Hikmet (SA, 153-19) ; İbrahim Halil (SA, 172-69), spécialiste de la science des torpilles.

83 F. Hitzel, « Présentation », F. Hitzel (éd.), *Livres et lecture dans le monde ottoman, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 87-88, 1999, p. 7-15.

84 F. Georgeon, *Abdülhamid II. Le sultan calife*, Paris, Fayard, 2003, p. 388.

rendre publique[85] ; enfin, inscrits dans une société politique qui repose encore sur la séparation des gouvernants et des gouvernés, les Ottomans n'estiment sans doute pas représenter des catégories sociales auxquelles ils auraient à rendre des comptes, encore moins à se confier.

Cela dit, un goût pour le genre autobiographique fait certainement son apparition, préparant ainsi le terrain des expérimentations du siècle suivant. Les Ottomans qui savent le français, l'allemand ou l'anglais sont initiés aux genres littéraires occidentaux. Alors que les années 1860 voient les premières traductions de pièces de théâtre d'amour, à commencer par *Télémaque* de Fénelon en 1862 ; alors que les années 1870 sont l'âge d'or du roman français[86], sans doute les lecteurs ottomans qui découvrent les *Misérables* d'Hugo, *Atala* de Chateaubriand ou *Paul et Virginie* de B. de Saint-Pierre, sont-ils également amateurs des mémoires d'Européens qui ont foulé leurs terres, comme ceux de Lady Montagu, de Henry Layard, ou de cette épouse de grand-vizir d'origine française, Marie Dejean[87]. Les traducteurs en effet ne manquent pas : l'un d'entre eux, Ahmed İhsan, pousse l'exercice jusqu'à traduire vingt-deux œuvres d'auteurs français en l'espace de cinq ans[88]. Et comme d'une « expérience de la plume » (*tecrübe-i kalem*) à l'autre il n'y a qu'un pas, les hommes de lettres ottomans en viennent à écrire leurs propres romans.

Ce nouveau genre se développe par l'intermédiaire d'intellectuels et de journalistes en vue comme Ahmed Midhat et Namık Kemal, au point qu'à la fin du XIXe siècle, il concerne le public lecteur dans son entier[89].

[85] R. DAVISON, « The Beginning », *loc. cit.*, p. 139. Sur cette relation, voir O. BOUQUET, « Les Pachas », *op. cit.*

[86] J. STRAUSS, « Le Livres français d'Istanbul (1730-1908) », F. Hitzel (ed.), *Livres, op. cit.*, p. 277-301, p. 297.

[87] *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, Robert Halsband (éd.), 3 vol, Oxford, Clarendon Press, 1965 ; Sir H. A. LAYARD, *Autobiography and Letters*, 2 vol., London, 1903 ; *Trente ans dans les harems d'Orient. Souvenirs intimes de Melek-Hanum, femme de S.A. le grand-vizir Kibrizli-Mehemet-Pacha, 1840-1870*, Paris, E. Dentu, 1875.

[88] Johann STRAUSS, « *Romanlar, Ah ! Ô Romanlar !* Les débuts de la lecture moderne dans l'Empire ottoman (1850-1900) » *Turcica*, vol. XXVI, 1994, p. 125-163, p. 144.

[89] Si les Ottomans ont écrit des romans notamment en langue grecque dès 1720 (S. YERASIMOS, « Aux origines du roman turc », *Anka*, vol. 16-17, p. 27-32), on considère que le 1er roman en langue turque est Vartan PAŞA (Hovsep Vartanian), *Akabi Hikyayesi*, Istanbul, 1851. On en trouvera une édition dans Vartan PAŞA, *Akabi Hikyayesi. İlk Türkçe Roman*, A. Tietze (ed.), Istanbul, 1991. Voir également A. TIETZE, « Der erste moderne Roman in türkischer Sprache », *Journal of Turkish Studies*, vol. 15, 1991, p. 345-353 ; J. STRAUSS, « *Romanlar* », *loc. cit.*

Les auteurs s'inspirent non seulement des contes populaires (*meddah*) dont le style mêle la narration pure à l'imitation des personnages, mais aussi des romans occidentaux dans lesquels ils puisent une conception romantique de l'amour qui n'a rien d'ottoman[90]. Les lecteurs apprécient tout particulièrement la description des personnages qui aspirent à la vie occidentale, sans pour autant parvenir à l'assimiler. Sans doute, le caractère romantique de l'expression des sentiments et l'importance accordée aux difficultés de la vie de famille, tels qu'ils sont abordés dans ces romans, incitent quelques lecteurs à se faire eux-mêmes auteurs. Car dans la seconde moitié du XIX[e] siècle, parallèlement à ce développement du roman, une forme d'expression du discours sur soi aborde les mêmes thèmes – je veux parler de la correspondance intime.

Celle-ci s'ouvre tout particulièrement au « sentiment de la famille[91] » qui envahit l'univers des conversations et des représentations : comme le notent Cem Behar et Alan Duben, les portraits des parents avec leurs enfants se multiplient à Istanbul[92]. C'est là une expression nouvelle de la « famille sentimentale », telle qu'elle existe en Europe occidentale, caractérisée par un sens très particulier de solidarité qui lie entre eux les membres de l'unité domestique et les sépare, en même temps, du reste de la collectivité[93]. La famille stambouliote devient une société indépendante du sentiment personnel qui favorise l'intérêt de la conscience pour elle-même : Refia Sultan (1842-1880), fille du sultan Abdülmecid, confie ses joies et ses peines à ses sœurs, et se dit malheureuse de ne pas s'entendre avec son mari[94].

Le confinement de la cellule familiale prédispose à ce type d'épanchement, en particulier chez les membres de la dynastie. À la suite de la déposition du sultan Murad V, une partie de la famille impériale, recluse au Palais de Çırağan, trouve un exutoire dans les plaisirs de la plume[95] :

[90] Taner TIMUR, « Le Roman turc à ses débuts », *ANKA*, vol. 16-17, 1992, p. 9-23.

[91] Sur le sentiment de la famille chez les Ottomans, voir O. BOUQUET, « Le Devenir des élites ottomanes de l'Empire à la République », mémoire de DEA non publié, Paris, EHESS, 1997.

[92] Alan DUBEN, Cem BEHAR, *Istanbul Households. Marriage, Family and Fertility. 1880-1940*, Cambridge, 1991.

[93] Edward SHORTER, *Naissance de la famille moderne, XVIII[e]-XX[e] siècle*, Paris, Seuil, 1977 (trad. franç.), p. 254.

[94] On trouvera une analyse des lettres rédigées par la princesse dans Ali AKYILDIZ, *Mümin ve Müsrif Bir Padişah Kızı Refia Sultan*, Istanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001 (2[e] éd.).

[95] E. ELDEM, « Ottoman crises of legitimacy in the second half of the nineteenth cen-

captif pendant vingt-huit ans, le prince Salaheddin (1861-1915), fils du souverain déchu, évoque dans sa correspondance la mémoire de ceux qui ont disparu dans de tragiques événements comme son oncle assassiné, le sultan Abdülaziz. À l'étranger, les familles isolées de leur milieu d'origine vivent le même recueillement dans l'écrit[96] ; les diplomates se confient dans le secret de la correspondance. La relation affective privilégiée entre père et fils Musurus donne lieu à des mouvements d'introspection élaborés : Etienne Musurus, ambassadeur à Rome, écrit à son père, qui, lui, est en poste à Londres, à quel point sa famille (qu'il n'avait jusqu'ici jamais vraiment quittée) lui manque. Il dit se sentir « si seul et si triste » qu'il en envisage même l'extrémité du mariage[97].

Toutefois, l'émergence de l'autobiographie ne naît pas seulement de la lecture des romans ou du secret intime de la correspondance familiale. Aussi étonnant que cela puisse paraître au premier abord, je fais l'hypothèse qu'elle se produit également au cœur d'un espace politique.

L'AUTOBIOGRAPHIE ADMINISTRATIVE : L'AGENT DE L'ÉTAT SE FAIT AUTEUR

Au début du règne d'Abdülhamid II, l'État recense pour la première fois ses sujets à titre individuel pour mieux les administrer. Il compte également les agents placés à son service pour mieux les employer[98]. Dans le cadre de cette politique de contrôle, il revient à la commission des *Sicill-i ahval* créée en 1879 de répertorier l'ensemble des employés de l'administration civile ottomane. À cette fin, des notices imprimées sont envoyées dans tous les bureaux de l'Empire, accompagnées d'instructions précises : les employés doivent les remplir eux-mêmes et répondre avec exactitude à diverses questions relatives à leur carrière :

tury : A dynastic vision », intervention au colloque « Authority and Legitimacy in the Ottoman Empire », université du Bosphore, 6-7 juillet 2001.

[96] Fuad Emine TUGAY, *Three Centuries : Family Chronicles of Turkey and Egypt*, London, New York, Oxford University Press, 1963.

[97] Fonds Musurus, 5/14, le 4 janvier 1882, Bibliothèque Gennadios d'Athènes.

[98] Sur la mise en œuvre des recensements aux début du règne d'Abdülhamid II, voir Kemal KARPAT, « Ottoman Population Records and Census of 1881/82-1893 », *International Journal of Middle East Studies*, vol. IX, nº 2, 1978, p. 237-274. Sur les objectifs de la commission des *Sicill-i ahval*, voir O. BOUQUET, « Les Pachas », *op. cit.*, p. 80-96.

« À quelle date et à quel âge êtes-vous entré au service du gouvernement ? Est-ce comme fonctionnaire rétribué ou bien en qualité de surnuméraire que vous y êtes entré ?
Quels postes avez-vous occupés et à quelle époque ?
Quels grades et quelles décorations avez-vous reçus, et à quelle époque ?
Quel a été votre traitement à chaque poste ?
Combien de temps êtes-vous resté en disponibilité ? Durant cette période, avez-vous reçu un traitement de disponibilité et à quelle époque ?
De combien ? Avez-vous des décorations étrangères ?
À quelles occasions les avez-vous reçues et à quelles dates ?[99]

Remplies par l'employé et contrôlées par son supérieur hiérarchique, les notices biographiques sont renvoyées à la Commission des *Sicill-i ahval* pour être recopiées *in extenso* dans les registres. Entre 1879 et 1914, un peu plus de 51 000 notices sont ainsi enregistrées[100]. Voici la traduction exacte de l'une d'entre elles, celle du grand vizir Arif Pacha[101].

Arif Paşa. Il est le fils de Ahmed Ağa Hürşid qui se trouva dans le *vöivodalık* de Drac, sous l'autorité de l'administration de Tepedenli Paşa.
Il naquit à Yenişehir-i fener en 1242 [1826-1827].
Il étudia l'arabe et le persan à l'école primaire puis à la *mekteb-i maarif-i adliye*.
Il dispose d'une maîtrise littéraire du turc (*kitabet*), parle le grec, le lit et l'écrit un peu (*bir az*).
Au mois de R 1261 [mars-avril 1845], alors qu'il avait 19 ans, il fut adjoint du *tahrirat kalemi* d'Erzurum.
Cinq mois plus tard, il fut nommé avec un traitement mensuel de 750 piastres[102] au secrétariat de la suite de son beau père feu Abdullah Nuri envoyé plénipotentiaire à Erzurum auprès du gouvernement iranien.
En 1263 [1846-1847], il vint à Istanbul et fut employé au bureau des archives du *meclis-i vâlâ* (depuis supprimé) avec un traitement de 50 piastres et l'attribution du grade *hocalık*.

[99] Je remercie Sinan Kuneralp de m'avoir remis une copie de cette notice. J'ignore d'où vient ce document. Pour un exemple de notice rédigée en turc, on consultera un document imprimé intitulé « modèle de notice d'État de service » (*tercüme-i hal hulasası nümunesi*) (Yıldız Esas Evrakı, 113/18, Archives de la Présidence du Conseil (BOA), Istanbul).

[100] Ces registres (*Sicill-i ahval defterleri*) sont aujourd'hui conservés aux archives de la Présidence du Conseil d'Istanbul. Au moment de la rédaction de ma thèse, j'avais proposé une estimation de 50 000 employés répertoriés. Depuis, le personnel des archives a procédé à un comptage précis : 51 652 est le chiffre officiel à ce jour.

[101] SA, 22/47. Par souci de clarté, je reviens à la ligne dès que je le juge utile.

[102] Les traitements cités ci-dessous sont tous mensuels.

En 1273 [1856-1857], durant environ une année, il fut secrétaire général de l'Ambassade de Saint-Pétersbourg.

Au début de 1282 [1865-1866], il fut nommé avec un traitement de 8 000 piastres au secrétariat général du *vilâyet* d'Erzurum cumulant avec le service politique.

Au terme de dix mois de service, il fut démis de ses fonctions.

Il fut nommé à Sisam avec des frais de route de 50 000 piastres à cause de la révolte qui y éclata en 1283 [1866-1867].

La même année, après cinq mois de fonction, il occupa avec un traitement de 8 000 piastres le poste de gouverneur central du *vilâyet* d'Aydın cumulant avec celui de comptable.

Un an plus tard, il fut nommé au gouvernorat de Menteşe avec un traitement de 10 000 piastres, puis à celui de Kandiye avec un traitement de 17 500 piastres, en 1286 [1869-1870] à celui de Resmo avec un traitement de 10 000 piastres, en 128(?) à celui de Manisa avec 12 000 piastres.

Un an plus tard, à la suite de sa démission, il revint à Istanbul et fut nommé à la direction du Premier bureau du registre foncier (*tahrir*) avec un traitement de 6 000 piastres.

En 1290 [1873-1874], il fut nommé au gouvernorat de Midillû avec un traitement de 10 000 piastres et de nouveau à celui de Kandiye avec le même traitement ; puis, parce que dans d'autres institutions son traitement fut réduit à 5000 piastres, il revint en permission (*mezunen*) à Istanbul.

En 1294 [1877-1878], il fut nommé avec un traitement de 10 000 piastres comme substitut (*vekil*) du gouverneur général du *vilâyet* de Kastamonu.

En 1295 [1878-1879], il fut nommé avec un traitement de 17 500, puis de 15 000 piastres, gouverneur général du *vilâyet* de Bitlis.

Au terme de quatre ans et demi de service, il fut démis de ses fonctions.

En 1301 [1883-1884], il revint au *vilâyet* d'Aydın avec un traitement de 15 000 piastres.

Pendant seize mois, il occupa les fonctions de gouverneur général du *vilâyet* de Diyarbakır avec un traitement de 17 500 piastres.

Au mois de *receb* 1305 [mars-avril 1888], il fut muté au gouvernorat général de Trabzon avec un traitement de 15 000 piastres.

Il obtint le troisième grade en 1263 [1846-1847], le second en 1273, le second de classe *mütemayyiz* en 1282, le premier de seconde classe en 1283, le grade de *Rumeli Beylerbeyi* au début de l'année 1284, la médaille de Crète et le *nişan* du *Mecidi* de 3e rang en 1285, de second rang en 1297 [1879-1880].

Dans le cadre de ses nominations et promotions, ses démissions ont été l'effet des nécessités administratives. Du fait des fonctions qu'il a occupées, il n'a pas été présumé coupable ou poursuivi.

24 *receb* 306 (15 *kanun-i evvel* 304)[103]

[103] Il s'agit de la date de l'enregistrement de la notice (28 décembre 1888).

Cette entreprise de recension est inédite : pour la première fois dans l'histoire de l'empire, les employés sont sommés de faire le récit de leur propre vie. Certes, leurs prédécesseurs n'hésitaient pas à prendre la plume pour s'adresser à leur hiérarchie : les archives sont pleines de demandes personnelles, de doléances et de plaintes, adressées en haut lieu par des agents de l'État désireux de faire entendre leur voix par le recours à l'outil politique du « dialogue entre le maître et le serviteur[104] ». Mais le pouvoir n'avait jamais exigé de la totalité de ses employés qu'ils écrivent le récit de leur propre vie, et qu'ils parlent en leur nom. Encore moins avait-il été question d'offrir à chacun la possibilité d'entrer en autobiographie.

Pourtant, le bureau inventeur du questionnaire puise certainement à une culture ancienne : sans doute les administrateurs qui conçoivent la forme de la *tercüme-i hal* sont-ils familiers des recueils biographiques ; l'un des pères probables du projet, Ahmed Cevdet, nourrit lui-même son *Histoire* de courts récits de vie. En outre, à observer le détail des thématiques abordées dans les notices des recueils du XVIIIe siècle, on y retrouve des sujets présents dans les *Sicill-i ahval*. En voici la liste livrée par Barbara Kellner-Heinkele[105], que je propose de redistribuer selon leur degré d'apparition dans les *Sicill-i ahval* (voir p. suivante).

Si la plupart des notices du XVIIIe siècle ne sont pas aussi complètes, les thèmes cités plus haut figurent dans les recueils. Certains d'entre eux n'apparaissent que rarement ou jamais dans les *sicill* ; c'est l'effet de l'intérêt ciblé que l'administration porte à ses agents : ce qui ne tient pas directement au déroulement de la carrière (pèlerinage, retraite ou décès) n'a pas à être mentionné. De même, le caractère officiel des *sicill* explique l'absence ou la rareté d'informations sur le pseudonyme, l'allure extérieure, ou les anecdotes sur le sujet : il est ainsi clairement

[104] G. Veinstein, « La voix du maître à travers les firmans de Soliman le Magnifique », *Soliman Le Magnifique et son temps*, G. Veinstein (éd.), Paris, 1992, p. 127-144, p. 139. La culture bureaucratique ottomane est une culture du '*arz*, de la requête, dont les *Sicill-i ahval* rendent compte par la mention des *istidanâme* (pétitions) des agents. Ainsi İsmail Hakkı Paşa, sous le prétexte qu'il ne parvient pas à se faire au climat de Muş dont il est gouverneur, supplie (*niyaz*) qu'on le nomme ailleurs (SA, 3-668). Sur cette participation des serviteurs de l'État à l'exercice universel du « droit de plainte » (« Reâyâ/askeri, zimmî/müslüman, herkesin şikâyet için 'arz sunma hakkı vardır »), voir H. İnalcık, « Şikâyet hakkı : 'Arz-i hâl ve 'arz-i mahzar'lar », *Osmanlı Araştırmaları*, vol. VII-VIII, 1988, p. 33-54, p. 35. Pour des exemples de suppliques, on consultera BOA, TFR. I. ŞKT 2/178.

[105] B. Kellner-Heinkele, « Osmanische », *loc. cit.*, p. 181.

Souvent cité	**Rarement cité**	**Jamais cité**
Nom de naissance, nom acquis		Pseudonyme
Année et lieu de naissance		
Origine ethnique		
Nom du père, nom de parents célèbres		
Formation (scolaire)	Noms des maîtres	
Talents et qualités		
Chronologie de carrière	Données sur les prédécesseurs et successeurs	
	Faits et succès ; échecs	
Voyages	Pèlerinages	
Lieux d'exil		Lieux de retraite
	Date, lieux et origine du décès	Lieu de sépulture, maître de cérémonie
		Descendants
Travaux littéraires		
Traits de caractère. Qualités		Allure extérieure
		Anecdotes sur le sujet
		Chronogrammes de ses contemporains à l'occasion de sa nomination ou de son décès
		Inscription sur sa pierre tombale

signifié à un certain Mehmed Sabit que la commission n'a que faire des détails qu'il donne sur sa barbe, sa taille moyenne et ses yeux marrons[106]. En revanche, tout ce qui du profil de l'agent pourrait intéresser une administration en réforme mérite d'être évoqué, qu'il s'agisse du contexte du début de carrière (là où les recueils s'intéressent en priorité à ce qui fonde la réputation du sujet, et donc à ses plus hautes fonctions, les *sicill* indiquent la durée du service nécessaire aux calculs des droits à la retraite) ; qu'il s'agisse des traitements mensuels (ce système a été instauré sous Mahmud II et perfectionné sous les *Tanzimât*) ; ou qu'il

[106] G. SARIYILDIZ, *Sicill-i Ahvâl Komisyonu'nun Kuruluşu ve İşlevi (1879-1909)*, Istanbul, Der Yay., 2004, p. 126.

s'agisse des décorations (elles n'ont été créées qu'à partir de la fin du XVIIIe siècle). Le style est simplifié : alors que celui des recueils fait souvent sien « la pompeuse et harmonieuse ordonnance de la vieille phrase ottomane, luxuriante et fleurie[107] », celui des *sicill* porte la marque des efforts de clarification imposés par les réformateurs.

L'État adapte une forme ancienne selon un but administratif particulier. Mais il se place aussi à l'école européenne : la formulation de questions précises et systématiques, de même que la conception d'un formulaire imprimé selon un seul et même modèle, sont aussi bien des nouveautés ottomanes que des pratiques observées dans les administrations européennes de l'époque[108]. L'autobiographie administrative des *sicill* est bien le produit d'une rencontre entre trois influences culturelles (la biographie d'État des époques précédentes, la nouvelle volonté de modernisation du XIXe siècle, les pratiques des administrations européennes). En retour, elle influence la biographie littéraire et historique dont elle est issue. La consultation des recueils du XIXe siècle en témoigne. On y voit à quel point la constitution des *Sicill-i ahval* conduit à simplifier et rééchelonner les règles de la biographie ottomane. Voici la notice d'Arif Pacha telle qu'elle apparaît dans les *Sicill-i osmanî* (SO)[109].

Arif Paşa

Il est de Yenişehir. Après avoir occupé quelques fonctions secondaires (*ufak*) dans le *vilâyet* d'Erzurum, il entra au service du bureau des archives du Conseil supérieur et de là fut en poste, avec le rang de *mirimiran*, dans les gouvernorats de Menteşe, Resmo et Saruhan, les gouvernorats généraux de Bitlis en 1302 (M. 1885), en 1305 (M. 1888) de Diyarbekir, en 1306 (M. 1889) de Trabzon, en 1307 (M. 1890) d'Alep. Il fut démis de ses fonctions en 1309 (M. 1892). Il décéda le 7. R. 1311 (M. 18 eylül 1893). Il fut inhumé autour du mausolée de Seyyid Nizâm à l'extérieur de Silivri Kapısı. Il était en possession du *Rumeli pâyesi*, était considéré comme homme d'autorité dans ses fonctions, et avait de la fortune.

107 A. ALRIC, *Un Diplomate*, *op. cit.*, p. IX.

108 O. BOUQUET, « Les Pachas », *op. cit.*, p. 95-97, p. 134-135. Citons par exemple les registres du ministère de l'Intérieur français constitués dans les années 1860. Selon P. Cristofoli, ceux-ci précisent annuellement la composition des bureaux. Pour chacun d'entre eux, existe une liste nominative des employés, de leur grade, quelquefois de leur traitement annuel. Les mouvements de personnel intervenus durant l'année considérée sont précisés en marge (P. Cristofoli in M. Gribaudi & J. Magaud (éd.), *L'Action publique dans les domaines sanitaire et social en France –1800 à 1900, rapport de convention de recherche MIRE-INED*, n.d., volume d'annexes, p. 27, p. 76).

109 Mehmed SÜREYYA, *Sicill-i Osmânî Yahud Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*, 4 vol. Istanbul, Sebil Yayınevi, 1995, vol. III, p. 317.

Certes, rapportée à la notice des *Sicill-i ahval* (SA) d'Arif Pacha citée plus haut, la notice SO est particulièrement brève et couvre peu de thèmes : lieu et date de naissance, identité du père, formation, langues parlées, salaires et décorations ne sont pas évoqués. La précision des informations est largement inférieure, qu'il s'agisse des dates de nomination (seules sont évoquées celles relatives aux postes sommitaux de fin de carrière), ou des fonctions occupées : des vingt-deux postes cités dans la fiche SA, seuls huit sont notés avec la même précision dans la notice SO. Le lieu d'inhumation, la personnalité, et le niveau de fortune de l'employé ici évoqués, figurent souvent dans les notices du XVIIIe siècle, mais jamais dans les SA. Cela dit, la simplicité du style, la précision des dates et l'absence de commentaires évoquent davantage les seconds. Il est fort probable que l'auteur des *Sicill-i osmanî* ait consulté des copies des *Sicill-i ahval*, à l'instar des historiographes des époques suivantes, Mahmud Kemal İnal ou Mehmed Zeki Pakalın[110].

Au-delà de la forme et du style, ce sont les caractères essentiels du genre biographique qui ressortent transformés de l'opération des *Sicill-i ahval*. Car là où la précision (voire la vérité) des faits rapportés n'était pas toujours de mise dans les recueils, elle devient une règle dans les *sicill* : il s'agit de juger sur pièces, de prendre des décisions administratives en fonction de données vraies. Or ce souci de vérité est précisément ce qui fonde les genres biographique et autobiographique. Le paradoxe en est qu'en mettant au point un outil administratif, l'État participe, me semble-t-il, à la constitution d'un genre considéré comme littéraire ou historique.

L'ÉMERGENCE DE L'AUTOBIOGRAPHIE

L'auteur d'une notice traite essentiellement de sa vie d'individu, pose une identité entre le narrateur et le personnage principal, et développe une perspective rétrospective du récit. Partant, il remplit la plupart des critères qui caractérisent les textes autobiographiques[111]. Son récit ne saurait toutefois être complètement décrit comme tel : si l'employé décline son identité, il ne décrit pas sa personnalité ; il ne porte aucun

[110] B. KÜTÜKOĞLU, *Vekayi'nüvis*, *op. cit.*, p. 214.

[111] P. LEJEUNE, *Le Pacte*, *op. cit.*, p. 14. On consultera également S. HUBIER, *Littératures, op. cit.*

jugement sur sa carrière, encore moins sur sa vie, ne dit rien de ses réussites et de ses échecs, de ses joies ou de ses peines[112]. Par ailleurs, c'est l'administration qui met l'employé en demeure de se faire auteur. Lui n'a rien de l'égotiste qu'on identifie généralement à travers l'autobiographe. Il semble néanmoins prendre part à l'émergence du genre dans la société turque des décennies suivantes. Mon hypothèse est que la formulation biographique, par le récit, du rapport de l'individu isolé face à l'État, contribue à l'affirmation du souci de soi : l'employé qui, dans le champ politique, *livre une biographie à l'État*, c'est le *je* qui, dans le champ littéraire, se *livre dans un nouvel état*. Un tel processus peut sembler paradoxal : en même temps que le mode d'individualisation assure et renforce le lien de la soumission du serviteur à son sultan, il ouvre la voie à une expression autobiographique autonome[113]. Nous allons voir que le paradoxe peut être levé.

L'entrée en autobiographie est aussi inédite que générale : là où quelques dizaines de chroniqueurs avaient expérimenté un discours *très partiellement* autobiographique dans les siècles précédents, quelques dizaines de milliers d'agents de l'État, du plus simple des secrétaires au plus grand des vizirs, sont les auteurs de textes *essentiellement* autobiographiques. Or ces textes sont pour certains d'entre eux rendus publics : les notices des plus célèbres dignitaires sont reproduites dans les revues officielles, comme *Malumat*, et sont donc accessibles à des lecteurs dont on a vu en quoi ils étaient sensibles aux récits de personne. Ne peut-on dès lors supposer qu'une généralisation ottomane de l'écrit *sur soi* offre le premier pas à une émergence turque de l'écrit *pour soi* évoquée en introduction ? De l'une à l'autre en effet, s'affiche une même posture rhétorique de rapport à la vérité. Le souci de répondre à la question posée (par le pouvoir pour l'autobiographie administrative ; par les lecteurs pour l'autobiographie littéraire) ; la recherche des origines fami-

[112] C'est une différence importante avec les autobiographies du parti communiste constituées sous Staline. Dans le cas soviétique, outre des données biographiques sur l'origine sociale, la scolarité, la formation professionnelle et le cursus politique, c'est tout l'environnement personnel qui doit être exposé : relations privées et milieu professionnel, influences intellectuelles, vie sociale, prises de positions politiques (B. STUDER, « Introduction », Brigitte Studer, Berthold Unfried, Irène Hermann (éds.), *Parler de soi sous Staline. La construction identitaire des années trente*, Paris, Fondation de la MSH, 2002, p. 1-23, p. 12).

[113] Pour le dire autrement : les *Sicill-i ahval* comme « technique de pouvoir » ouvrent la voie à la possibilité d'une « technique de soi » autobiographique (M. FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir », Daniel Defert et François Ewald (éds.), *Dits et écrits*, IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 222-243).

liales ; le sentiment d'une continuité temporelle ; la recomposition d'une cohérence biographique par le récit ; la posture de la franchise et de l'exactitude ; le fait de placer sa vie sous le regard d'un tribunal (l'administration du sultan dans le premier cas ; le public des lecteurs dans le second) sont autant de cadres communs à l'autobiographie administrative et à l'autobiographie littéraire.

Poser aux dignitaires des questions qu'ils ne se posaient pas jusqu'alors et les enjoindre à y répondre avec exactitude, c'est leur donner les moyens d'entrer en littérature : un Tahsin Pacha qui remplit sa notice des *Sicill-i ahval* sous Abdülhamid, c'est un agent de l'État qui initie un rapport à l'écrit, affiné à l'occasion de la rédaction de ses mémoires publiés par le journal *Milliyet* en 1930-1931[114] ; un Said Pacha qui se justifie des accusations qui ont été portées contre lui dans l'exercice de ses fonctions, dessine un cadre rhétorique qui ressemble en partie au pacte de vérité fondateur du discours autobiographique : il prend la posture d'un homme sincère, d'un auteur dépouillé d'intérêts politiques – une attitude aussi fréquente que généralement feinte en autobiographie[115] ; il se met en quête de sa propre cohérence ; il accorde la vision de sa trajectoire à l'idée qu'il se fait du régime[116].

Le panoptique ottoman a toutefois ses limites. Certes, le système politique hamidien institue une « civilisation du rapport », pour reprendre l'expression employée par Nicolas Werth dans le contexte soviétique[117] : il repose sur le traitement d'informations transmises au sultan par un réseau d'espions ; ainsi, la capitale est-elle divisée en vingt et une régions dont chacune est dirigée par un chef du renseignement en étroite liaison avec le Palais[118]. Mais l'autobiographie n'est pas totale : si le sultan espionne ses hommes et s'intéresse à leur vie privée, c'est avant tout par crainte d'un coup d'État. Aucune « paranoïa institutionnelle » n'existe qui contraindrait les agents de l'État à verser dans l'introspection générale[119].

114 *Tahsin Paşa, op. cit.*, p. XVII-XIX.

115 Sur les feintes de Said Pacha, voir Zekeriya KURŞUN, « Küçük Mehmet Said Paşa (Siyasi Hayatı, İcraatı ve Fikirleri) », thèse de doctorat, Istanbul, Université de Marmara, 1991. Pour une critique de la sincérité des textes autobiographiques, voir P. VALERY, *Œuvres*, Gallimard, 1980, Pléiade, t. 1, 1980, p. 566-571.

116 Par comparaison, l'identité du cadre communiste sous Staline se construit par le jeu entre subjectivation de l'individu par la narration de soi, et l'objectivation de ce même individu par l'appareil bureaucratique (B. STUDER, « Introduction », *loc. cit.*, p. 14-17).

117 Cité par B. Studer, « Introduction », *loc. cit.*, p. 1-23.

118 F. GEORGEON, *Abdülhamid II, op. cit.*, p. 160.

119 Cette « paranoïa institutionnelle » désigne le sentiment d'impuissance qui se développe dans le cercle étroit des plus hauts dirigeants soviétiques des années 1930, puis

Plutôt que du camarade communiste, le pacha autobiographe se rapproche davantage du fonctionnaire français pensé par Durkheim : incarnation de la « conscience claire » qu'est l'État, les hauts dignitaires se situent du côté des institutions[120] : puisqu'ils sont les instruments principaux de l'organisation – voire de la rationalité – de la société politique, il ne leur appartient pas de participer aux conflits qui traversent cette société. La politique telle que voudraient la pratiquer les libéraux ou les démocrates européens n'est pas leur affaire : peu d'entre eux adhèrent aux mouvements de contestation animés par les Jeunes Ottomans puis les Jeunes Turcs. Et pour s'assurer qu'ils s'en tiennent à l'exercice de leurs fonctions, le pouvoir du sultan, classiquement, bâillonne et censure. C'est toute la différence entre une autobiographie d'État, qui exclut chez chacun la possibilité de formuler une opinion personnelle sur le régime, et une autobiographie soviétique qui exige au contraire de tous la production d'une opinion sur le parti, voire d'une autocritique[121] ; entre un système qui utilise les biographies comme idéal-type uniquement fonctionnel de bon agent, et un organe politique qui cherche dans les recoins de la vie privée du sujet le miroir du bon citoyen et camarade[122] ; entre un recours à l'écrit autocratique qui caractérise le XIXe siècle, et le mode de subjectivation totalitaire qui fait la singularité du siècle suivant.

chez Staline lui-même : plus le pouvoir central se renforce, plus ce sentiment d'impuissance persiste et s'accroît (B. STUDER, « Introduction », *loc. cit.*, p. 12). Sur le système policier et la réputation paranoïaque du sultan Abdülhamid II, voir F. GEORGEON, *Abdülhamid II, op. cit.*, p. 14-15, p. 159-164, p. 387-389.

[120] Pierre BIRNBAUM, « La Conception durkhémienne de l'État : l'apolitisme des fonctionnaires », *Revue française de sociologie*, vol. XVII, nº 2, 1976, p. 247-258 ; N. BERKES, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, Mc Gill University Press, 1964, p. 12.

[121] L'autobiographie administrative n'a rien à voir avec l'« autobiographie de parti » soviétique qui exige du militant désireux d'accéder au parti de se livrer au préalable à une déclaration autobiographique publique (N. WERTH, *Être communiste en URSS sous Staline*, Paris, Gallimard/Julliard, 1981 ; B. STUDER, « Introduction », *loc. cit.*, p. 1-23).

[122] Dans la Russie stalinienne comme au sein du PCF, les autobiographies d'institution sont l'une des pièces qui permettent d'élire les « bons et loyaux sujets staliniens », et d'écarter les « mauvais sujets ». Elles sont fondées sur un récit de soi, guidé par un questionnaire, qui vise à déceler ceux qui sont conformes aux attentes de l'institution communiste (Claude PENNETIER & Bernard PUDAL, « Les Mauvais sujet du stalinisme », Brigitte Studer, Berthold Unfried, Irène Hermann (éds), *Parler de soi*, *op. cit.*, p. 65-95). Sur les autobiographies exemplaires de dirigeants communistes érigées comme modèle de *l'homo sovieticus*, voir Claude PENNETIER, Bernard PUDAL, « Stalinisme, culte ouvrier et culte des dirigeants », *Le Siècle des communismes*, Paris, Seuil, 2004 (1ère éd : 2000), p. 553-563.

CONCLUSION

Si l'admininistration des *Sicill-i ahval* ne disposait pas d'une tradition de récit autobiographique solidement établie, elle puisait à un genre pour le coup ottoman (la biographie), autant qu'elle mobilisait des pratiques d'écriture sur soi déjà existantes : elle mettait à profit l'apport ottoman à la tradition islamique, au discours classique sur les lettrés, les religieux et les poètes ; sous l'effet de la centralité culturelle dynastique et du poids de l'État, elle reprenait à son compte l'intérêt accordé aux vies de dignitaires. C'est ainsi qu'un répertoire administratif trouvait une inspiration dans les récits de personne et les chroniques, autant qu'il contribuait à l'élargissement du discours biographique à un plus grand nombre. Plus près de nous, il marquait la première étape d'une évolution : de l'autobiographie administrative créée par l'État impérial, à l'autobiographie achevée comme genre littéraire par les Turcs dans la seconde moitié du XXe siècle.

C'est une hypothèse qu'il faudrait continuer d'explorer : un type d'écrit encouragé au XVIIIe siècle par le pouvoir, initié au XIXe siècle par une administration en réforme, aurait profité en dernier lieu à une expression littéraire qui se prétendait indépendante de toute forme d'influence ou de contrôle politiques : l'autobiographie du sujet. La liberté du discours sur soi aurait procédé en partie d'une contrainte imposée par l'administration à ses agents. D'où une autre hypothèse : après que l'État eut contribué (comme système technique et organe d'individualisation) à l'émergence de l'autobiographie sous les derniers Ottomans, le récit de soi serait devenu une pratique assez courante aux premiers temps de la République pour participer, dans un mouvement inverse, à la construction du nouvel État au rythme des discours d'Atatürk.

La Turquie vit encore aujourd'hui à l'écoute du *Nutuk*, discours fleuve prononcé en 1927 par Mustafa Kemal devant le premier congrès du Parti républicain du peuple. Ce texte conserve un incroyable rayonnement : publié et remanié maintes fois, il est connu de tous les Turcs ; il constitue la version officielle de la Guerre d'indépendance entre 1919 et 1922. Son *incipit* (« Le 19 mai 1919, je débarquai à Samsun »), sans doute le plus célèbre de Turquie, annonce une présence dominante du je, à chaque page. Mustafa Kemal ne parle certes pas de lui pour la première fois : il a appris de l'administration ottomane à rédiger une notice

biographique comparable à celle des *Sicill-i ahval*, puisqu'il était officier de l'armée ottomane dont nous savons qu'elle disposait de dossiers de personnel. Il a évoqué son rôle historique à plusieurs reprises. Mais jamais autant que dans ce texte, n'a-t-il offert une telle possibilité d'expression au *je* autobiographique hérité des Ottomans.

Autour de ce *je*, l'histoire de la naissance d'un État (la Turquie moderne) se fond dans un récit de carrière (le parcours personnel de Mustafa Kemal, encore général ottoman en mai 1919). Mais si l'État consacre l'exercice autobiographique (un discours sur soi devient histoire officielle), c'est aussitôt pour en restreindre l'usage : la version kémaliste de la guerre d'indépendance n'en tolère aucune autre. Il a ainsi fallu attendre 1969 avant de voir les mémoires de Kâzım Karabekir, compagnon d'armes de Mustafa Kemal, publiés sous une forme complète. Il a fallu attendre encore davantage avant de voir romanciers et poètes s'abandonner au désir d'écrire pour soi. Serait-ce parce que le lien entre écrit autobiographique et contrainte politique (que nous avons analysé chez les agents de l'État) caractérise, dans son ensemble, la société des hommes qui lisent et qui écrivent ? Serait-ce parce que le sujet a tiré de la jouissance de la citoyenneté une liberté de se dire autrement, de se dire soi ? Mais si, à l'inverse, il a tardé autant à accéder au sentiment de son autonomie littéraire, n'est-ce pas que l'État a longtemps empêché les plumes de glisser là où il leur plaisait de glisser ? Il semble bien, à la réflexion, que l'auteur désireux d'être « un sujet d'écriture, d'être une écriture » est d'un âge aussi récent que le citoyen qui se découvre en mesure et en droit d'avoir prise sur ce qui le lie au monde.

Olivier Bouquet, *L'autobiographie par l'État chez les derniers Ottomans*

Créée en 1879, au début du règne d'Abdülhamid II, la Commission des *Sicill-i ahval* est chargée d'une opération biographique inédite dans l'histoire de l'Empire ottoman : le recueil des récits de carrière de l'ensemble des employés de l'administration civile. Si cette nouvelle institution ne peut s'appuyer sur aucune tradition de récit autobiographique solidement établie pour mener cette vaste entreprise, elle semble puiser à un genre pour le coup ottoman (la biographie), en reprenant à son compte, sous l'effet de la centralité culturelle dynastique et du poids de l'État, l'intérêt accordé aux vies de dignitaires. De cette première hypothèse explorée dans l'article, en découle une seconde : un type d'écrit, encouragé au XVIIIe siècle par le pouvoir impérial et initié au XIXe siècle par une administration en réforme, – ce que j'appelle l'autobiographie par l'État – aurait contribué à l'élargissement du discours biographique à un plus grand nombre, participant ainsi à l'émergence d'une nouvelle expression littéraire : l'autobiographie du sujet, achevée comme genre littéraire par les Turcs, dans la seconde moitié du XXe siècle.

Olivier Bouquet, *Autobiography by the State among the last Ottomans*

Created in 1879 at the beginning of Abdülhamid II's reign, the *Sicill-i ahval* Commission was entrusted to record the employees *curricula* of the whole civil administration. Interestingly enough, the Imperial State had never tempted such a large operation in the previous centuries. Besides, the Commission did not make use of any autobiographical sources, as the Ottomans had never really explored them, even in the 19th century, although, such an innovative biographical enterprise most probably found a profitable inspiration in classical *compendia* dedidated to dignitaries. Indeed this genre had been exploited to a great extent by major bureaucrats and intellectuals involved in the glorification of the dynasty and the ideological shaping of the Imperial State. Based on the exploration of this hypothesis, our study leads us to another one : evaluating the extent to which a type of narrative encouraged by the Imperial Power in the 18th century and reorganized by the 19th century *Tanzimat* administration – that I may call autobiography by the State – very probably contributed to enlarge autobiographical practices. It is moreover arguable that it presumably exercised an influence on the emergence of new literary expression of the self as explored by 20th century Turkish writers.

LES JEUNES TURCS ET L'ALLEMAGNE AVANT 1908

La diplomatie, à la fin du XIX[e] siècle, est marquée par l'arrivée d'une nouvelle grande puissance sur la scène internationale : l'Allemagne. Devenue la première puissance européenne en un temps très court, ce nouvel empire commence à revendiquer une expansion au-delà des frontières du Reich. Dès la retraite de Bismarck de la politique en 1890, le « nouveau cours », suivi par la proclamation de la *Weltpolitik* en 1897, bouleverse profondément les anciens équilibres européens. Ceci se manifeste particulièrement à propos de la Question d'Orient, qui occupe, plus que tout autre affaire diplomatique, les cabinets européens[1]. Au cours des années 1890, le Reich devient un facteur politique et économique incontournable dans l'Empire ottoman. C'est au cours de ces mêmes années que se forme, au sein de l'élite musulmane de l'Empire, un mouvement d'opposition qui affronte le régime du sultan Abdülhamid II : les Jeunes Turcs autour du *Comité d'Union et de Progrès* (CUP).

La présente étude se propose d'analyser le rapport des Jeunes Turcs à l'Allemagne avant la révolution de 1908. Si jusqu'ici très peu de

Erdal KAYNAR est doctorant à l'EHESS, Centre d'histoire du domaine turc, 54 bd Raspail, 75006 – Paris.
e-mail : kaynar@ehess.fr

Cet article se base sur le mémoire de maîtrise « Les rapports entre les Jeunes Turcs et l'Allemagne avant 1908 », soutenu en octobre 2004, à l'université de Paris-VIII, sous la direction de Benjamin Lellouch, en codirection avec François Georgeon, à qui j'aimerais exprimer mes remerciements les plus cordiaux. Merci aussi à Etienne François, Dorothée Guillemarre et Bernard Schmid.

[1] Gregor SCHÖLLGEN, *Imperialismus und Gleichgewicht. Deutschland, England und die orientalische Frage 1871-1914,* Munich, Oldenbourg, 1984.

recherches ont été menées sur ce sujet, cela est dû, notamment, au fait que les rapports entre les Jeunes Turcs et l'Allemagne ont été très limités. Par contre, ils ont toujours donné lieu à beaucoup de spéculations[2]. Les quelques travaux de recherche existants se concentrent sur les rapports germano-ottomans après 1908. Souvent, ils ont préféré une discussion sur des tendances « germanophiles », « anglophiles » ou « francophiles » du mouvement jeune-turc[3] à la mise en contexte précise des positionnements politiques, donnant lieu à des confusions, une fois ces discussions confrontées aux faits historiques et aux sources jeune-turques[4]. Et c'est à la lumière des événements post-révolutionnaires que ces travaux ont essentiellement traité le rapport des Jeunes Turcs à l'Allemagne d'avant 1908. Cependant, la base des sources dont nous disposons sur cette époque est davantage restreinte et compliquée.

Les activités jeunes-turques en Allemagne sont réduites, voire inexistantes, de sorte que l'intérêt des autorités allemandes à l'égard du mouvement reste limité comparé à celui des autres pays européens. D'autre part, l'Allemagne est un sujet rarement abordé dans les écrits jeunes-turcs d'avant 1908. Une analyse pertinente est compliquée par le fait que les références faites à l'Allemagne sont loin d'être homogènes. Il n'existe pas de présentation figée de l'Allemagne et les jugements portés sur elle se contredisent fréquemment. Force est de constater que sa perception reste incohérente tout au long des années que les Jeunes Turcs ont passées dans l'opposition.

Tenant compte des difficultés mentionnées, il importe d'apporter quelques précisions quant à la problématique de cette étude. Une pré-

[2] Comme livres de référence voir İlber ORTAYLI, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu,* Istanbul, İletişim, 2003 (1981), et particulièrement Burhan OĞUZ, *Yüzyıllar Boyunca Alman Gerçeği ve Türkler,* Istanbul, Can Matbaa, 1983. La présentation la plus complète et nuancée des rapports germano-ottomans se trouve dans la récente thèse non-publiée de Dorothée GUILLEMARRE-ACET, « L'Allemagne, l'Empire ottoman et la Turquie républicaine : relations politiques et liens culturels (1908-1933) », thèse de doctorat, INALCO (Paris), 2006.

[3] Sina AKŞİN, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, Istanbul, Kitabevi, 2001 (1981) ; Feroz AHMAD, *The Comitee of Union and Progress, 1908-1914*, Oxford, Oxford University Press, 1971 ; Lothar RATHMANN, *Berlin-Bagdad. Die imperialistische Nahostpolitik des kaiserlichen Deutschlands,* Berlin, Dietz, 1962.

[4] Comparer par exemple le livre d'İlber ORTAYLI de l'année 1981 (*op. cit.*) avec son article un peu plus tardif : "Les Jeunes Turcs et l'influence allemande", *in* Edhem Eldem (dir.), *Première rencontre internationale sur l'Empire Ottoman et la Turquie moderne (18-22 Janvier 1985)*, Istanbul, Isis, 1991, p. 379-384.

sentation systématique du rapport des Jeunes Turcs à l'Allemagne n'étant pas possible, nous ne ferons pas l'analyse de la place de l'Allemagne dans la pensée et la politique jeune-turques, ni celle de l'évolution de l'image de l'Allemagne. À proprement parler, cette place et cette évolution n'existent pas. La présente étude se propose plutôt d'étudier des tendances et d'examiner les modalités et les enjeux des rapports des Jeunes Turcs à l'Allemagne ; autrement dit, elle se propose d'analyser comment certaines dispositions et tendances générales du mouvement jeune-turc se reflètent dans leurs références à l'Allemagne.

Il faut également noter que l'étude est loin de constituer un travail exhaustif sur l'histoire des rapports des Jeunes Turcs à l'Allemagne. Elle se concentre particulièrement sur des groupes jeunes-turcs se situant dans un contexte européen, essentiellement à Paris et à Genève autour des journaux *Meşveret*/*Mechveret*, en partie *Şûra-yı Ümmet*, et *Osmanlı*. Il faut, à cet égard, garder aussi à l'esprit que les Jeunes Turcs forment un mouvement très hétéroclite et fractionné et qu'il n'existe donc pas un archétype unique de la pensée jeune-turque que l'on pourrait discerner. Pourtant, même si les résultats sont loin de traiter la problématique dans sa totalité, ils peuvent être considérés comme représentatifs en ce qu'ils portent sur des fractions qui ont tenu une place centrale au sein du mouvement ainsi qu'ils mettent en exergue des traits généraux du rapport des Jeunes Turcs aux puissances européennes.

Avant de commencer, quelques remarques et constats préliminaires. Premier constat : il n'existe pas de présence autonome de l'Allemagne dans la pensée jeune-turque. La perception de l'Allemagne dépend toujours de la perception des autres grandes puissances. Concrètement, l'Allemagne apparaît toujours par rapport à, et le plus souvent en *opposition* à la France et à la Grande-Bretagne. En conséquence, le rapport à l'Allemagne reste inséparable de l'évolution des rapports à l'Angleterre et à la France, les deux pays principalement identifiés à l'Europe dans la pensée ottomane. Pour mieux situer le sujet, nous nous proposons d'étudier la représentation de l'Allemagne dans le rapport à ces deux pays à travers deux axes. Le premier concerne une évaluation négative de l'Allemagne, opposée à une évaluation positive de la France et de la Grande-Bretagne. Le deuxième axe est inversé par rapport au premier et relatif à une évaluation positive de l'Allemagne, opposée à celle, négative, de la France et de la Grande-Bretagne.

Deuxième constat : pendant longtemps, le rapport d'une majorité des Jeunes Turcs à l'Allemagne est défini par une certaine hostilité. Il s'agit

d'une hostilité indirecte, car elle ne s'explique pas principalement par une antipathie en soi vis-à-vis du Reich. Elle ne prend d'ailleurs jamais l'ampleur de l'hostilité à l'égard de l'Autriche-Hongrie, qui, elle, contrôle des territoires importants ayant appartenu jadis à l'Empire ottoman ; et encore moins de l'hostilité vis-à-vis de la Russie, vue comme l'ennemie héréditaire. L'opposition à l'Allemagne s'explique par le fait que ce pays représente l'adversaire des puissances perçues comme les appuis traditionnels de l'Empire ottoman : la France et la Grande-Bretagne. De plus, elle s'explique également par le fait que Berlin soutient politiquement l'adversaire des Jeunes Turcs : le sultan Abdülhamid II. Pourtant, cette hostilité ne définit pas d'avance la politique jeune-turque vis-à-vis de l'Allemagne et n'empêche pas des prises de positions cherchant à la gagner à la cause jeune-turque. Une analyse du rapport des Jeunes Turcs avec l'Allemagne porte alors sur l'opportunisme politique des Jeunes Turcs qui cherchent à sauver l'Empire ottoman et à gagner un appui européen à leur politique.

Ce calcul pratique empêche, en même temps, que l'hostilité envers l'Allemagne n'aboutisse à une condamnation catégorique du Reich. En ce qu'ils ont une conception non-économique de l'impérialisme et qu'ils opèrent une distinction entre empire et sultan, les Jeunes Turcs peuvent approuver la politique ottomane de Berlin, malgré le soutien que celle-ci apporte au sultan lui-même. Ainsi, à certains moments, ils expriment leur reconnaissance à l'égard de l'Allemagne pour le soutien diplomatique qu'elle apporte à l'Empire ottoman. Leur approbation est particulièrement visible dans le domaine de l'assistance militaire du Reich à l'armée ottomane. Dans ce contexte, l'exaltation de Colmar Freiherr von der Goltz, en tant que personnage-clé de cette assistance, tient une place toute particulière que nous allons essayer de présenter.

L'EMPIRE OTTOMAN, L'ALLEMAGNE ET LA FRANCE. QUELQUES REMARQUES GÉNÉRALES

Que l'Allemagne ait eu une place marginale dans le mouvement jeune-turc n'est pas un fait exceptionnel : elle l'a été également dans la vie intellectuelle et culturelle de l'Empire ottoman. L'impact culturel de l'Allemagne sur l'Empire ottoman est toujours resté limité et bien inférieur à son impact économique. Alors que les écoles étrangères ouvrent l'Empire ottoman à l'influence de la Grande-Bretagne et de la France, le

nombre d'écoles allemandes est faible[5]. L'échange entre les deux pays se réalise surtout à travers l'assistance que l'Allemagne apporte à l'armée ottomane. La victoire en 1870/71 contre la France, jusque-là considérée comme la puissance militaire modèle du continent, suscite globalement une montée en prestige de l'armée et de l'industrie militaire allemandes. L'Empire ottoman ne reste pas à l'écart de l'appréciation du potentiel militaire du Reich. En effet, dès le début de la première véritable mission militaire allemande dans l'Empire en 1882, l'assistance à l'armée ottomane devient un élément crucial des relations entre les deux pays. En rupture avec la politique ottomane traditionnelle, qui avait consisté à maintenir l'équilibre entre plusieurs puissances en matière d'achat d'armes, l'industrie allemande obtient en quelques années un quasi-monopole sur le marché des armées de terre qu'elle arrive à garder jusqu'à la fin de l'Empire ottoman[6].

C'est cette assistance militaire qui va essentiellement marquer la perception de l'Allemagne dans l'Empire de sorte qu'elle devient surtout connue pour son militarisme[7]. Cela est dû, en grande partie, aux activités de Colmar Freiherr von der Goltz. Dès 1883, von der Goltz, initialement professeur d'histoire à l'académie militaire de Berlin, est chargé des réformes de la formation militaire dans l'Empire ottoman et exerce une grande influence sur l'enseignement dans les écoles militaires. Durant les douze années de sa première mission, il rédige plusieurs milliers de pages à fonction éducative, notamment pour promouvoir le militarisme allemand contre l'influence française dans le domaine de la formation militaire[8]. Effectivement, avec non moins de 30 publications, von der Goltz est l'un des auteurs les plus lus dans l'Empire ottoman. Son livre *Das Volk in Waffen,* publié en 1883 et traduit dès l'année sui-

[5] İ. ORTAYLI, *op. cit.*, p. 91-92.

[6] Jehuda L. WALLACH, *Anatomie einer Militärhilfe. Die preußisch-deutsche Militärmission in der Türkei 1835-1908,* Düsseldorf, Droste, 1976, p. 105 ; Armin KÖSSLER, *Aktionsfeld Osmanisches Reich. Die Wirtschaftsinteressen des Deutschen Kaiserreiches in der Türkei 1871-1908*, New York, Arno Press, 1981, p. 310.

[7] Cf. B. OĞUZ, *Yüzyıllar Boyunca Alman Gerçeği ve Türkler, op. cit.,* p. 36. Le premier dictionnaire turc-allemand pour l'emploi pratique est rédigé en 1898 par Faik Ömer, officier sous les ordres de von Kamphoevener Paşa, arrivé dans l'Empire en 1897. *Lûgat. Almanca-Türkçe*, Istanbul, Matbaa'-i Osmaniye, 1314 [1898].

[8] J. L. WALLACH, *Anatomie einer Militärhilfe, op. cit.*, p. 87. Il obtient même que l'enseignement du français ne soit plus obligatoire à l'école militaire de *Mekteb-i Harbiye* à Istanbul. Voir Odile MOREAU, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Askeri Misyonerleri", p. 341 ; in *Osmanlı*, dir. Güler Eren, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, 1999, vol. II, *Siyaset*, p. 335-344.

vante en ottoman sous le titre *Millet-i Müsellaha*, connaît une popularité extraordinaire et devient une lecture quasi-obligatoire dans les écoles militaires[9]. Grâce à sa forte réputation, Goltz *Paşa* devient la figure emblématique de la réforme militaire ottomane.

Cette influence allemande sur l'Empire ottoman n'a cependant jamais remis en cause la prépondérance de la culture française. Depuis la fin du XVIIIe siècle, la France est en effet perçue comme le modèle à suivre pour transformer l'État ottoman en une grande puissance moderne. C'est aussi la langue française qui sert aux Ottomans d'intermédiaire avec l'Occident, y compris, d'ailleurs, dans la coopération militaire germano-ottomane dont la langue reste le français jusqu'en 1918[10]. Tenant compte de ce fait, nous pouvons en déduire que la perception de l'Allemagne s'élabore essentiellement à travers des sources françaises, à travers des « lunettes françaises », comme des professeurs allemands l'ont remarqué à Istanbul, en 1918[11].

Cependant, nous ignorons largement les sources précises des Jeunes Turcs ; nous n'avons en effet que très peu d'informations sur la nature et la diversité des sources dont ils se servent afin de développer leur pensée et leur politique. Ceci est particulièrement vrai pour la période antérieure à 1908. Il est ainsi difficile de savoir comment cette perception de l'Allemagne à travers les sources françaises s'opère pratiquement. Il est toutefois capital de souligner que la référence à l'Allemagne ne peut se faire en dehors d'une perception française de l'Allemagne ; et cela implique surtout une perception de l'Allemagne en opposition à la France, sur fond de conflit franco-allemand consécutif à la « crise allemande » dans la pensée française suite à la défaite de 1871[12]. Cet enra-

[9] Le traducteur Mehmed Tahir est un collaborateur de Goltz et enseignant au *Mekteb-i Harbiye* à Istanbul. *Millet-i Müsellaha, Asrımızın Usûl ve Ahvâl-i Askeriyesi*, Istanbul, Matbaa'-i Ebuziyya, 1301 [1884]. Au bout de quelques années, le livre est traduit dans la majorité des langues européennes. La traduction française date de 1884. *La Nation armée. Organisation militaire et grande tactique modernes*, Paris, Hinrichsen et Cie Éditeurs, 1884. Pour l'impact de *Millet-i Müsellaha* voir Hasan ÜNDER, "Goltz, Milleti Müsellaha ve Kemalizimdeki Spartan Öğeler", *Tarih ve Toplum*, 206 (2001), p. 45-54. Ünder note que le fait d'être cadet sous Goltz Paşa est une source de fierté parmi les jeunes officiers turcs (*ibid*., p. 48).

[10] C'est un fait auquel les Allemands doivent nécessairement s'adapter. Souvent le niveau du français des officiers allemands est inférieur à celui de leurs collègues turcs. Cf. Klaus KREISER, "Le rôle de la langue française en Turquie et la politique culturelle allemande au début du XXe siècle", p. 409-411. *In* Hâmit Batu/Jean-Louis Bacqué-Grammont (dir.), *L'Empire Ottoman, la République de Turquie et la France*. Istanbul/Paris, Isis, 1986, p. 405-417.

[11] Cité d'après Kreiser, *ibid*., p. 414.

[12] Charles DIGEON, *La crise allemande dans la pensée française*, Paris, PUF, 1960.

cinement français s'observe tout particulièrement dans les écrits en langue française des Jeunes Turcs, et pour la fraction jeune-turque qui se situe plus directement dans un contexte français : il s'agit du groupe parisien autour du journal *Mechveret*, et autour de son rédacteur Ahmed Rıza.

L'ALLEMAGNE CONTRE LA FRANCE. LE GROUPE DU *MECHVERET* DANS LES ANNÉES 1890

Initialement conçu comme le *Supplément français* au *Meşveret* en ottoman, le *Mechveret* fut le journal le plus constant du mouvement. Étant donné que le débat politique ottoman se déroulait pour une grande partie en français, la presse jeune-turque en langue française fut un élément important de l'histoire des idées de la fin de l'Empire. Mais, en tant que porte-parole en langue non-turque du mouvement jeune-turc, elle s'adressait à un public européen, et en particulier français, se situant ainsi pleinement au sein du débat politique de la IIIe République. Les publications françaises ont ainsi une fonction à bien des égards aussi pertinente dans ce contexte politique français, marqué par la rivalité franco-allemande de l'avant-guerre, que dans la pensée jeune-turque.

L'enracinement dans ce contexte explique ainsi que l'Allemagne soit bien plus présente dans le *Supplément français* que dans le *Meşveret* en ottoman qui ne traite pratiquement jamais de l'Allemagne. Dans sa représentation, le journal est, en effet, quasiment obligé de reprendre une structure binaire. Il en résulte que pendant ses premières années, le *Mechveret* expose une vision positive de la France, accompagnée d'une appréciation négative de l'Allemagne. Cela reflète certainement une conviction : la France est identifiée au progrès, et, à bien des égards, elle apparaît comme le pays modèle à suivre par l'Empire ottoman aux yeux des Jeunes Turcs, qui se voient eux-mêmes comme les prophètes de la Révolution française en Orient[13]. Effectivement, la perception de l'Allemagne comme un pays autocratique en contraste avec la France incarnant la liberté est un leitmotiv de l'appréhension ottomane de ce pays[14].

[13] Cf. Nader Sohrabi, "Global Waves, Local Actors : What the Young Turks Knew about Revolutions and Why It Mattered", p. 51-54. *Comparative Studies in Society and History*, 44/1 (janvier 2002), p. 45-79.

[14] Cf. İlber Ortaylı, "Berlin im Urteil türkischer Reisender und Intellektueller", *Studies in Ottoman Transformation*, Istanbul, Isis, 1994, p. 173-178. Cette représentation ne

Un jugement positif sur la France basé sur une conviction idéologique semble d'autant plus évident que le groupe autour d'Ahmed Rıza manifeste des affinités idéologiques avec la pensée politique française, en particulier avec les notions positivistes et conservatrices de la III[e] République : une conception de l'organisation stricte de la société comme indispensable à la réalisation du progrès, la mise en valeur de l'éducation considérée comme la clé du succès ainsi qu'un refus catégorique de l'action violente[15]. Ces conceptions ont beaucoup en commun avec l'importance accordée à l'éducation par la République qui bannit tout acte révolutionnaire et se légitime en tant que meilleure force conservatrice[16].

Pourtant, l'attitude favorable à la France et hostile à l'Allemagne du groupe constitué autour du *Mechveret* ne s'explique pas exclusivement par son enracinement dans le discours français et par des affinités idéologiques. En effet, quelle que soit la conviction idéologique, c'est largement le calcul politique qui domine l'activité jeune-turque.

La politique jeune-turque des années 1890 se caractérise notamment par une vision essentiellement positive de l'Europe et par l'espoir d'y obtenir un appui à sa cause[17]. Les Jeunes Turcs à Paris estiment possible d'influer sur l'opinion publique française afin de créer un mouvement d'opinion favorable à leur cause, à l'instar du mouvement arménophile. Ce mouvement serait ensuite capable de changer l'attitude de l'État français vis-à-vis de l'Empire ottoman, ce qui, finalement, aurait un effet sur la situation interne de l'Empire[18]. C'est dans ce but qu'ils poursuivent leur politique de publication. Et véritablement, pendant les premières

correspond d'ailleurs pas nécessairement à la réalité, car, au fond, les droits du citoyen ne sont pas plus développés en France que dans le reste de l'Europe occidentale. Cf. Wolfgang SCHMALE, "Die Dritte Republik, das Centenaire und die Menschenrechte", *in* Gudrun Gersmann/Hubertus Kohle (dir.), *Frankreich 1871-1914. Die Dritte Republik und die Französische Revolution,* Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2002, p. 11-17.

15 C'est surtout Ahmed Rıza qui défend cette perception, et même si son refus de l'action violente entraîne toujours la fraction du mouvement jeune-turc, et qu'il doit légitimer son attentisme contre des positions activistes, l'idée du rôle capital de l'éducation est consensuelle au sein du mouvement. Voir par exemple "İcmal-i Ahval", *Meşveret*, n° 6, 16 février 1896 ; "İhtilal", *Meşveret*, n° 29, 14 janvier 1898 ; "L'inaction des Jeunes-Turcs", *La Revue occidentale*, 27/1 (janvier 1903), p. 91-98.

16 Claude NICOLET, *L'idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique,* Paris, Gallimard, 1994, p. 215, 256-257.

17 Cf. "Muvaffakiyet-i Cihanbâni", *Meşveret*, n° 10, 1[er] mai 1896 ; "Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Avrupa Matbû'atı", *Meşveret*, n° 20, 8 novembre 1896.

18 Şerif MARDİN, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1889-1908,* Istanbul, İletişim, 2002, p. 207 ; Gérard GROC, "La presse jeune-turque de la langue française", p. 429. *In* E. Eldem, *op. cit.*, p. 429-440.

années du mouvement, une attention particulière portée à l'activité jeune-turque ainsi qu'un soutien inattendu venant de l'opinion publique en France les confortent dans cette idée.

En 1896 et 1897, à Paris, les Jeunes Turcs font face à des difficultés dues aux autorités françaises; celles-ci cèdent partiellement aux demandes des autorités ottomanes qui tentent d'étouffer le mouvement d'opposition. Face à cette répression, la presse parisienne ainsi qu'une coalition très large d'hommes politiques se montrent solidaires des Jeunes Turcs. En août 1897, les Jeunes Turcs sortent acquittés d'un procès intenté au *Mechveret* sous les cris de « Vive la France ! » et sont salués comme des héros de la liberté[19]. Encouragés par l'écho positif dans la société française, les Jeunes Turcs estiment que leur voix est entendue et continuent, en conséquence, leurs interventions dans la vie publique de la III[e] République.

L'évaluation positive de la France se situe dans cette dimension de calcul politique. Ce calcul ressort clairement si nous comparons le *Supplément français* avec le *Meşveret* en ottoman. Dans son premier numéro, le *Meşveret* dénonce le fait que les musulmans sous domination française ne profitent pas du progrès et de la liberté d'expression[20] – il s'agit pour une bonne partie d'anciens sujets de l'Empire ottoman. Quant au *Supplément français*, il s'abstient de critiquer la France. Ce sont, en revanche, les atrocités coloniales commises par les Allemands qui sont dénoncées[21]. En effet, pendant une longue période, Ahmed Rıza ne veut pas accepter de référence positive à l'Allemagne. Quand la fraction genevoise des Jeunes Turcs autour du journal *Mizan* envoie, au début de l'année 1897, une note au Kaiser Guillaume II pour solliciter le soutien diplomatique de l'Allemagne, Rıza annonce qu'il démentira son contenu dans le *Mechveret* parce qu'elle indisposera les Français[22].

Le *Mechveret* fait souvent preuve d'un emploi très ciblé de l'opposition France-Allemagne. Quand le palais ottoman inaugure une politique de répression vis-à-vis des Jeunes Turcs, une de ses premières mesures est de rappeler les étudiants ottomans de Paris par un décret impérial au

19 " Notre procès ", *Mechveret*, n° 41, 15 août 1897 ; " Vive la France ", Un ami de la Turquie [Albert Fua], *Mechveret*, n° 44, 1[er] octobre 1897. Sur une pareille manifestation de solidarité en Belgique voir " Belçika Matbû'atı ", *Meşveret*, n° 28, 24 décembre 1897.

20 " Mukaddeme ", Ahmed Rıza, *Meşveret*, n° 1, 1[er] décembre 1895.

21 *Mechveret*, n° 11, 15 mai 1896, p. 7. Thème repris dans *Mechveret*, n° 13, 15 juin 1896, p. 12.

22 Lettre d'İshak Sükuti à Ahmed Rıza, 25 février 1897, reprise dans M. Ş. Hanioğlu, *İttihad ve Terakki, op. cit.*, p. 462-463.

cours de l'été 1896 pour les envoyer à Berlin dans l'intention de s'assurer qu'ils n'entrent pas en contact avec le CUP à Paris. Par la suite, le *Mechveret* cite l'affaire et fait appel à la responsabilité de la République française d'agir contre cette décision du sultan. Mais pour le journal, cette responsabilité ne tient pas au fait que la décision soit injuste, mais que le sultan va continuer à envoyer des étudiants à Berlin[23]. La même politique s'illustre dans un article où le journal critique l'alliance de la France avec la Russie. « La défaite de la France, en 1871, a été pour nous le signal d'une réaction et d'un véritable recul dans la voie du progrès. » Or, cette présentation de la France comme le grand pays du progrès assiégé par l'Allemagne réactionnaire, associé à l'idée que l'Allemagne a été soutenue par la Russie, le *Mechveret* y fait référence afin de souligner que la France devrait reconduire son alliance avec l'Angleterre – en vue d'aider l'Empire ottoman contre l'expansionnisme russe[24].

Cette représentation négative de l'Allemagne liée à une représentation positive de la France est dominante lors des premières années du *Mechveret*. Pourtant, elle n'est pas l'unique représentation possible, ni le seul modèle de la reprise de l'opposition franco-allemande. Il importe de souligner que les Jeunes Turcs n'ont pas élaboré une politique de publication bien ciblée[25]. C'est pourquoi l'orientation de leurs journaux est loin d'être homogène et comporte toujours des contradictions. Le calcul que nous avons évoqué n'implique pas un perfectionnement de la politique jeune-turque. Des références alternatives à l'Allemagne, au-delà de l'hostilité liée à une élaboration positive de la France, sont donc possibles. Il est cependant intéressant de voir que ces autres modèles de référence reprennent largement, eux-aussi, le renvoi à la France.

Malgré l'opposition envers l'Allemagne en tant que partenaire d'Abdülhamid II, il n'échappe pas au *Mechveret* que Berlin est, au fond,

[23] "Le rappel des étudiants", Fuad, *Mechveret*, n° 15, 15 juillet 1896. Dans un autre article, le journal accuse le sultan de « francophobie » pour cette politique. "Le Francophilisme d'Izzet Bey", A. T., *Mechveret*, n° 28, 1er février 1897.

[24] "L'Angleterre et la Russie", Ahmed Rıza, *Mechveret*, n° 16, 1er août 1896.

[25] Effectivement, les Jeunes Turcs ne cherchent ni à perfectionner la direction de leur publication ni à diffuser systématiquement leurs écrits. Ils partent de la supposition que la simple répétition suffirait pour endoctriner les lecteurs et créer un mouvement d'opinion favorable à la cause jeune-turque. Cf. "İhtilal", Ahmed Rıza, *Meşveret*, n° 29, 14 janvier 1898 ; "Tekrar", *Şûra-yı Ümmet*, n° 52, 1er mai 1904 ; "Yine Neşriyat", *Şûra-yı Ümmet*, n° 61, 10 octobre 1904. Cette idée montre bien des parallèles avec l'approche volontariste d'une bonne partie des intellectuels en France à la même époque. Cf. Christophe Prochasson, *Les années électriques, 1880-1910*, Paris, La Découverte, 1991, p. 193.

parmi les puissances européennes, le principal appui diplomatique de l'Empire dont la survie est l'objectif suprême des Jeunes Turcs. Dans cette période d'isolement et d'indifférence croissante des puissances européennes envers l'Empire ottoman, l'attention portée par Berlin à l'Empire et son non-engagement vis-à-vis des mouvements nationalistes impressionnent aussi les opposants au sultan. Deux événements vont déclencher, chez les jeunes Turcs à Paris, un changement dans leur perception de l'Allemagne.

D'abord la guerre gréco-ottomane en 1897. Lors de ce conflit, attentivement suivi par les pays européens et très médiatisé par le palais hamidien, l'Allemagne est le seul pays à soutenir la politique ottomane, tandis que la France ainsi que la Grande-Bretagne se montrent beaucoup plus réservées[26]. Au fond, la raison en est simple : les Allemands sont bien conscients qu'une victoire de l'Empire ottoman constituerait une approbation de leur engagement dans l'Empire, c'est-à-dire de leur assistance militaire et susciterait, en conséquence, de nouvelles commandes pour leur industrie militaire[27].

La portée du deuxième événement est encore plus importante : il s'agit de la visite de Guillaume II dans l'Empire en novembre 1898. Pour le sultan, cette visite de son « bon ami »[28] est un coup diplomatique spectaculaire : elle a lieu dans une période d'isolement complet de l'Empire et représente ainsi une sorte de réhabilitation de son personnage, mis en cause par la réaction aux massacres survenus dans l'Est de l'Anatolie en 1894/95. Quant à l'Allemagne, cette initiative constitue une étape de la *Weltpolitik*, dans laquelle elle s'est lancée dès la fin de l'année 1897 pour revendiquer sa « place au soleil » contre les autres grandes puissances européennes. Et c'est véritablement avec cette visite que Berlin rompt avec la tradition des cabinets européens qui ont toujours essayé d'adopter une position commune sur la Question d'Orient.

Le *Mechveret* affirme dans son analyse que la politique de l'Allemagne représente une consolidation du pouvoir du sultan et vise à

[26] *Die Große Politik der Europäischen Kabinette 1871-1914. Sammlung der Diplomatischen Akten des Auswärtigen Amtes,* éd. Johannes Lepsius/Albrecht Mendelsohn Bartholdy/Friedrich Thimme. Berlin, Deutsche Verlagsgesellschaft, 1922-1927, vol. 12/II, n° 3132, Marschall à Saurma, 10 février 1897 et n° 3139, Marschall à Hatzfeld, 11 février 1897. Cf. François GEORGEON, *Abdülhamid II : le sultan calife, 1876-1909*, Paris, Fayard, 2003, p. 336-337.

[27] Cf. A. KÖSSLER, *Aktionsfeld Osmanisches Reich, op. cit.*, p. 248.

[28] *Große Politik, op. cit.*, vol. 12/II, n° 3338, Marschall à Hohenlohe, 20 octobre 1897.

accroître l'influence allemande dans l'Empire ottoman[29]. Pourtant, il convient de remarquer que le journal ne critique pas la politique ottomane de l'Allemagne en termes économiques. Selon les Jeunes Turcs, ce n'est pas l'impérialisme allemand qui légitime la condamnation de l'Allemagne ou du Kaiser. Guillaume II est d'ailleurs souvent présenté d'une façon très positive. Les Jeunes Turcs regrettent surtout que la politique du Kaiser soutienne le régime hamidien. Dans des articles qui montrent leur attachement à la pensée sociale-darwiniste, nous lisons : « Déplacer l'influence allemande est un droit que nul ne saurait contester à l'impérial ami d'Abdul-Hamid ». Ou bien : « qu'il [Guillaume II] cherche à asseoir l'influence de l'Allemagne à Constantinople et à la consolider, rien de plus naturel ; mais qu'il encourage la tyrannie dans ce pays comme il le fait, lui, le chef d'une nation puissante, respectée et civilisée, c'est ce que nous ne saurions comprendre. »[30] C'est donc principalement le fait que la visite apporte un soutien au sultan qui attire la critique des Jeunes Turcs.

Mais le journal n'en reste pas seulement à la critique. Nonobstant une proximité avec la France par conviction idéologique et considération politique, les Jeunes Turcs profitent des événements pour faire entendre leur voix outre-Rhin. Déjà au cours de la guerre gréco-ottomane, le *Mechveret* exprimait pour la première fois une attente envers l'Allemagne. Au fond, il s'agit d'une double attente qui repose sur la distinction entre empire et sultan : le soutien diplomatique à l'Empire et l'abandon du soutien au sultan. En fait, nous trouvons une simultanéité de la critique et de la reconnaissance dans le journal. Si la politique solidaire de l'Allemagne vis-à-vis du sultan est critiquée, son soutien diplomatique à l'Empire est aussi salué. Présentant le sultan et le Kaiser comme un couple inégal, l'abandon du sultan, d'après le *Mechveret*, représente un devoir vis-à-vis de l'humanité et de la civilisation[31].

Ce même schéma de simultanéité de la critique et de la reconnaissance se retrouve dans la perception de l'assistance militaire. Le journal

[29] "La guerre turco-hellénique et ses résultats", Halil Ganem, *Mechveret*, n° 35, 1er mai 1897 ; "Résultats de la guerre turco-hellénique", Halil Ganem, *Mechveret*, n° 44, 1er octobre 1897 ; "Empereur et Sultan", Halil Ganem, *Mechveret*, n° 59, 15 juillet 1898.

[30] "La Turquie et l'Allemagne", Halil Ganem, *Mechveret*, n° 47, 15 novembre 1897 ; "Guillaume II et Abdul-Hamid", Y. Z., *Mechveret*, n° 46, 1er novembre 1897.

[31] "Guillaume II et Abdul-Hamid", Y. Z., *Mechveret*, n° 46, *art.cit.* Halil Ganem écrit même qu'abandonner le soutien au sultan est dans l'intérêt de l'Allemagne, car ainsi elle pourrait consolider ses positions dans l'Empire ottoman. "La guerre turco-hellénique et ses résultats", Halil Ganem, *art.cit.*

voit bien que la victoire de l'armée ottomane débouchera sur de nouvelles commandes pour l'industrie militaire allemande[32] ; mais il approuve néanmoins l'assistance militaire. En se référant à von der Goltz, il souligne les qualités des jeunes militaires turcs, autant qu'il dénonce le système sultanique comme l'obstacle majeur à la réforme de l'armée ottomane élaborée par le militaire allemand[33]. Dès que le nom de von der Goltz est évoqué, le ton du journal change. Nous constatons en effet qu'au travers de son autorité, l'assistance militaire à l'Empire apparaît comme une instance autonome qui semble ne pas faire partie des rapports germano-ottomans fustigés. Elle n'est plus liée aux critiques de la croissance de l'influence allemande dans l'Empire, de telle sorte que le *Mechveret* ne peut considérer l'autorité de von der Goltz en relation avec la croissance de l'influence économique et militaire de l'Allemagne.

Les sentiments d'attente et d'espoir ressortent encore plus clairement dans les articles relatant la visite du Kaiser[34]. Face à la portée de cette visite, Ahmed Rıza, qui, à peine deux ans auparavant, avait critiqué l'appel au Kaiser par le groupe du *Mizan*, saisit l'occasion et adresse cette fois-ci lui-même une lettre à Guillaume II dans laquelle il invite le Kaiser à s'engager en faveur de l'Empire ottoman et contre le sultan[35]. Au cours de la visite, les auteurs du journal pensent avoir trouvé ce qu'ils cherchent. À Istanbul et à Bethlehem, le Kaiser parle de l'amitié entre la nation allemande et la nation ottomane et s'exprime contre l'arrachement successif des territoires des musulmans ottomans[36]. Le 8 novembre 1898 à Damas, Guillaume se déclare, par une seule phrase qui est au fond parfaitement banale, « ami de 300 millions de musul-

[32] " La guerre turco-hellénique et ses résultats ", Halil Ganem, *art. cit.* ; " Résultats de la guerre turco-hellénique ", Halil Ganem, *Mechveret*, *art. cit.*

[33] *Mechveret*, n° 35, 1er mai 1897, p. 5-6 ; " Notre armée ", G. Umid [Aristidi], *Mechveret*, n° 36, 1er juin 1897.

[34] Halil Ganem écrit qu'une « alliance avec la Turquie est toujours fragile » et soumise à la volonté du sultan. Donc, il faut à Guillaume II prendre une position en faveur non pas du sultan, mais de l'État pour gagner la nation ottomane et établir un pacte durable. Ainsi, une alliance entre le « panislamisme » et le « pangermanisme » contre le « panslavisme » pourrait voir le jour, nous dit le chrétien Ganem. " Politique, religion et commerce ", Halil Ganem, *Mechveret*, n° 66, 1er novembre 1898.

[35] Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes der Bundesrepublik Deutschland (PAAA), Türkei, 198, Bd. 1, A 13682, lettre non-datée d'Ahmed Rıza au Kaiser (d'avant le 2 novembre 1898), reçue le 15 novembre 1898. Un article reprend largement les points de cette lettre. " Appui mutuel ", Ahmed Rıza, *Mechveret*, n° 66, 1er novembre 1898.

[36] Wolfgang G. SCHWANITZ, " 'A most favourable impression upon all classes', Wilhelm II., Sozialdemokraten, Muslime und Nordamerikaner 1898 ", p. 46. *In* Klaus

mans »[37]. Le *Mechveret* lui attribue aussitôt « une grande pensée politique » et présente le discours du Kaiser comme un exemple à suivre[38].

Or, sur ce point précisément, il convient de s'interroger sur la fonction de la mise en valeur de l'Allemagne. Certes, une volonté d'influencer l'opinion allemande existe, mais la référence à l'Allemagne s'énonce toujours dans un contexte français, marqué par l'antagonisme franco-allemand. En fait, malgré une certaine reconnaissance exprimée vis-à-vis de l'Allemagne, le *Mechveret* n'a pas cessé d'attendre surtout le soutien de la France. Il est effectivement difficile de mesurer jusqu'à quel degré la référence positive dénote une perception positive du Reich et jusqu'à quel degré il constitue un renvoi destiné au public français. Il semble néanmoins que le jugement positif porté sur l'Allemagne représente plutôt une invitation à la France pour qu'elle change sa politique vis-à-vis de l'Empire ottoman. Cette invitation s'élabore, en effet, nettement sur la base de l'opposition France-Allemagne.

À propos de la guerre gréco-ottomane, Ganem écrit : « Finalement, c'est la politique allemande qui a triomphé »[39], et il exprime ouvertement son espoir et son souhait de voir la France imiter l'Allemagne et soutenir l'Empire ottoman[40]. Ahmed Rıza déplore que la France se laisse encombrer par sa vision hostile vis-à-vis de l'Allemagne quand une partie de l'opinion publique parisienne affirme l'impossibilité de soutenir l'Empire ottoman en raison de sa coopération avec Berlin[41]. Lors de la visite du Kaiser, il reproche à la France sa politique extérieure qui n'apporte aucun concours efficace à l'Empire, contrairement à celle de l'Allemagne, qui suscite la sympathie en Orient[42]. Il va jusqu'à accuser

Jaschinski/Julius Waldschmidt (dir.), *Des Kaisers Reise in den Orient 1898,* Berlin, Trafo Verlag, 2002, p. 37-60.

[37] En fait, le Kaiser la prononce pour porter un toast au sultan. Les autorités allemandes décident pourtant de la mettre systématiquement en valeur pour marquer un point vis-à-vis de la Grande-Bretagne et de la France. Effectivement, la réaction de la presse européenne oscille entre sarcasme et incrédulité. Wolfgang J. MOMMSEN, *Bürgerstolz und Weltmachtstreben. Deutschland unter Wilhelm II. 1890 bis 1918*, Berlin, Propyläen, 1995, p. 355.

[38] " Lettre ouverte à l'Empereur d'Allemagne ", Un ami de la Turquie [Albert Fua], *Mechveret*, n° 67, 15 novembre 1898.

[39] " La guerre turco-hellénique et ses résultats ", Halil Ganem, *art.cit*.

[40] " Les alliances européennes et la Turquie ", Halil Ganem, *Mechveret*, n° 43, 15 septembre 1897.

[41] " Croisade pour la Grèce ", Ahmed Rıza, *Mechveret*, n° 35, 1er mai 1897. Selon lui, cette coopération ne doit pas étouffer les rapports entre la France et l'Empire ottoman, qui sont liés par une « alliance historique ».

la France d'avoir abandonné l'idéal de la Révolution sous « l'influence néfaste de la Russie » pour ne pas soutenir l'Empire ottoman[43].

Dans ce contexte, la vénération de la politique islamique allemande occupe une place spéciale. Dans un article écrit à l'occasion de l'arrivée d'Ernest Constans à l'ambassade d'Istanbul, à la fin de l'année 1898, le *Mechveret* accorde à la France d'abord une image négative en Orient pour son rôle de « gendarme du pape », c'est-à-dire pour son protectorat sur les catholiques en Orient[44]. Manifestant une conception non-religieuse de l'islam, le journal invite la France à assimiler le rôle que l'Allemagne a adopté qui, pour sa part, est décrite comme un pays religieux : « L'empereur allemand s'est proclamé l'ami de la Turquie et de l'Islam. Ce rôle, qui paraît incompatible avec le caractère piétiste de la nation du souverain allemand, ne conviendrait-il pas merveilleusement à la France républicaine et émancipée ? »[45] Autrement dit, le *Mechveret* invite la France séculière à abandonner son protectorat religieux sur le catholicisme, au profit d'un protectorat sur l'islam – au nom de l'idéal révolutionnaire.

Pour résumer ce que nous avons présenté jusqu'ici, nous pouvons dire que la référence à l'Allemagne est avant tout une référence à la France. La politique consistant à élaborer une image d'admiration de la France est complétée, à partir de 1897, par une politique inverse, consistant à inciter la France à changer d'attitude vis-à-vis de l'Empire en se référant positivement à l'ennemie héréditaire. Malgré une reconnaissance vis-à-vis de la politique orientale de l'Allemagne, et l'attente que son appui se détourne du sultan, tout en continuant à soutenir l'Empire, le groupe du *Mechveret* reste centré sur la France.

Cependant, il est important d'insister sur le fait que le discours sur l'Allemagne reste toujours incohérent et contradictoire. C'est pourquoi rien ne permet de parler d'une politique allemande bien définie. Ainsi, dès que l'Allemagne se détourne de son soutien à l'Empire, comme après la guerre gréco-ottomane quand les ambitions ottomanes sont brus-

[42] " Appui mutuel ", Ahmed Rıza, *Mechveret*, *art. cit.*

[43] " Fachoda-Crète ", Ahmed Rıza, *Mechveret*, nº 67, 15 novembre 1898.

[44] En fait, durant sa mission, Constans se profile comme un des premiers opposants au protectorat qu'il qualifie d'anachronisme diplomatique. Bruce FULTON, " France's Extraordinary Ambassador : Ernest Constans and the Ottoman Empire, 1898-1909 ", p. 685. *French Historical Studies*, 23/4 (octobre 2000), p. 683-706.

[45] " Le nouvel ambassadeur de la République à Constantinople ", Spectator, *Mechveret*, nº 70, 1er janvier 1899.

quement freinées, la critique reprend de plus belle[46]. Suite à la guerre, l'assistance militaire allemande est applaudie et, en novembre 1897, le journal apprécie les propositions du Kaiser visant à renforcer l'armée ottomane pour faire face à la Russie[47]. Dans le numéro suivant, l'assistance militaire est critiquée[48]. Un mois plus tard, Ahmed Rıza veut imputer les mesures prises contre les Jeunes Turcs à Paris à l'influence du Kaiser et soupçonne les autorités françaises d'agir « pour complaire à Guillaume II »[49]. Alors que le *Mechveret* projette une alliance entre l'Empire ottoman et l'Allemagne en novembre 1897, deux mois plus tard, le même journal, écrit qu'« une alliance avec Guillaume n'est du goût de personne »[50]. En novembre 1898, on critique le Kaiser de ne pas s'engager en faveur de l'Empire ottoman sur la question de la Crète lors de sa visite[51]. À la page suivante du *même* numéro, on attribue à Guillaume II une « grande pensée politique » pour s'être adressé non pas au sultan, mais aux musulmans[52]. Deux semaines plus tard, on l'accuse de s'être adressé surtout à « son ami », le sultan[53] !

L'ALLEMAGNE CONTRE L'ANGLETERRE. LES JEUNES TURCS AUTOUR D'*OSMANLI*

Comparé au *Mechveret*, l'*Osmanlı*, l'organe central du CUP à Genève, montre un profil plus homogène dans son discours sur l'Allemagne. Fondé en décembre 1897, il succède au journal *Mizan*, qui ne paraît plus suite à un accord des Jeunes Turcs avec le palais ottoman en août de la même année[54]. Publié en langue ottomane, le journal ne

[46] "La paix", Ahmed Rıza, *Mechveret*, nº 41, 15 août 1897 ; "La Crète", Halil Ganem, *Mechveret*, nº 41, 15 août 1897 ; "Résultats de la guerre turco-hellénique", Halil Ganem, *art. cit.*

[47] "Finance et politique", Halil Ganem, *Mechveret*, nº 47, 15 novembre 1897.

[48] Commentaire à un article publié dans le *Phare du Littoral*. *Mechveret*, nº 49, 15 décembre 1897, p. 7.

[49] "Un 'Jeune Turc' livré par la France", *Mechveret*, nº 51, 15 janvier 1898. Voir aussi "Volontés du Sultan", XXX, *Mechveret*, nº 80, 15 juillet 1898.

[50] "La Turquie et l'Allemagne", Halil Ganem, *Mechveret*, *art. cit.* ; "La Raison d'État et le sultan", Halil Ganem, *Mechveret*, nº 51, 15 janvier 1898.

[51] "Contradictions et bizarreries", Halil Ganem, *Mechveret*, nº 67, 15 novembre 1898.

[52] "Lettre ouverte à l'Empereur d'Allemagne", Un ami de la Turquie [Albert Fua], *Mechveret*, nº 67, 15 novembre 1898.

[53] *Mechveret*, nº 68, 1er décembre 1898, p. 3.

[54] Quant à l'importance de Genève pour le mouvement jeune-turc, voir Muammer

s'adresse pas à un public européen. L'objectif affirmé n'est donc pas d'influer sur l'opinion publique en Europe, et il n'existe pas non plus d'enracinement dans un discours français. L'*Osmanlı* est marqué par un discours simple et populiste et sa critique du sultan est plus vigoureuse – et en même temps plus primaire – que celle du *Meşveret/Mechveret* ou du *Mizan*[55]. En conséquence, l'opposition à l'appui de l'Allemagne au sultan est encore plus évidente et plus nette que dans le *Mechveret*. Pour la plupart des Jeunes Turcs, être contre l'Allemagne constitue tout simplement une preuve de l'opposition au sultan[56]. L'aversion vis-à-vis de l'Allemagne se fonde pourtant également sur des dispositions idéologiques. Encore une fois, il ne s'agit pas d'une hostilité en soi. Elle naît, en fait, d'une préférence pour la grande puissance dont les relations avec le Reich se détériorent de plus en plus : la Grande-Bretagne.

Dans la pensée jeune-turque, saluer la grande puissance conçue comme berceau historique du libéralisme représente un signe de position anti-despotique. Cette association entre pensée libérale et Grande-Bretagne est, de plus, affermie par la politique étrangère du sultan qui a rompu avec la diplomatie traditionnelle de l'Empire en se rapprochant de l'Allemagne aux dépens de l'Angleterre, celle-ci ayant appuyé les régimes précédents. L'appui de la Grande-Bretagne à l'Empire, à l'époque des Tanzimât, est bien présent dans la pensée jeune-turque. L'Angleterre apparaît, en conséquence, comme l'alliée naturelle du réformisme ottoman. C'est pourquoi faire preuve d'une préférence britannique permet aux Jeunes Turcs de se proclamer héritiers d'une tradition politique, avec toute sa portée optimiste, et de manifester leur opposition au despotisme du sultan. Il en résulte que la position pro-anglaise est déterminante dans le journal *Osmanlı* et elle s'intensifie au cours des premières années de la publication.

Une étape importante de cette évolution est l'arrivée en Europe de Damad Mahmud Paşa et ses deux fils, les princes Lûtfullah et Sabahaddin, en décembre 1899. Mahmud Paşa, beau-frère du sultan, est un per-

GÖÇMEN, *İsviçre'de Jön Türk Basını ve Türk Siyasal Hayatına Etkileri (1889-1902),* Istanbul, Kitapevi, 1995 ; Hans-Lukas KIESER, "Osmanische Oppositionelle in Genf (1868-1908)", *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, 52/3 (2002), p. 264-286 ; *idem,* "Turkey's élite diaspora in Switzerland (1860-1920s)", *in* Meropi Anastassiadou-Dumont (dir.), *Médecins et ingénieurs ottomans à l'âge des nationalismes*, Paris, Maisonneuve & Larose/IFEA, 2003, p. 349-382.

[55] Ş. MARDİN, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri, op. cit.*, p. 144.

[56] M. Şükrü HANİOĞLU, *Bir Siyasal Düşnür olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Istanbul, Üçdal Neşriyat, s.d. [1981], p. 230-231.

sonnage du palais impérial, et sa fuite montre que le mécontentement vis-à-vis du sultan a pénétré jusqu'à l'intérieur même de l'establishment. Concrètement, son départ est provoqué par une décision dans l'affaire de la Bagdadbahn, dans laquelle il soutenait un projet du consortium britannique. Mais en signant, contre le gré de la quasi-totalité du gouvernement ottoman, un préaccord pour la voie ferrée de Bagdad avec l'Allemagne, le sultan montrait une fois de plus sa préférence pour le Reich[57]. Dès l'arrivée de Mahmud Paşa et ses fils, l'opposition jeune-turque se transforme – à l'exception du groupe parisien autour d'Ahmed Rıza – en une « croisade pro-britannique »[58].

Pourtant, nous constatons la position pro-britannique et anti-allemande bien avant cet événement. Elle remonte au début de la publication de l'*Osmanlı*. Si le journal parle de l'Allemagne, c'est pratiquement toujours en lien avec l'Angleterre, et il vise, bien entendu, à critiquer le sultan. Cette position anglophile ne se limite pas à une affinité idéologique en relation avec le libéralisme. Elle comporte aussi une attente politique dont le journal cherche à convaincre ses lecteurs : l'intervention de la Grande-Bretagne dans le but de renverser le régime hamidien. De nombreux Jeunes Turcs estiment indispensable l'assistance d'une puissance occidentale pour réaliser un changement dans l'Empire ottoman. Déjà Mizancı Murad, lorsqu'il était à la tête du CUP entre 1896 et 1897, attribuait l'échec de la politique jeune-turque à l'absence d'une intervention étrangère, et il considérait, lui aussi, la Grande-Bretagne comme le pays le plus apte à agir en ce sens[59]. En fait, cette idée de la nécessité d'une intervention de la part des grandes puissances représente une continuité dans l'idée que, à cause de sa fragilité, l'Empire a inévitablement besoin d'un appui européen pour résister. Face à ce qui leur apparaît comme une condition à la survie de l'Empire[60], les Jeunes Turcs

[57] Seul le ministre des Affaires étrangères, Tevfik Paşa, auparavant ambassadeur à Berlin, favorisait le projet allemand. *Große Politik, op. cit.*, vol. 14/II, nº 3992, Marschall à Hohenlohe, 27 novembre 1899. Mahmud Paşa, d'ailleurs, reçoit des fonds de la part du représentant du consortium britannique, Joseph Rechnitzer. Archives du ministère des Affaires étrangères (MAE), NS Turquie (politique intérieure), vol. 4, 66-67, déclaration signée par Rechnitzer et contresignée Mahmud Paşa, 27 décembre 1899. Ses fils reçoivent également de l'argent de la part des entrepreneurs britanniques. MAE, NS Turquie (politique intérieure), vol. 4, 74, déclaration non datée des princes Sabahaddin et Lûtfullah.

[58] M. Ş. Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition, op. cit.*, p. 146.

[59] *Ibid.*, p. 90-91.

[60] Cf. "İngiltere Dostluğu", *Osmanlı*, nº 111, 30 août 1902.

réunis autour de l'*Osmanlı* montrent systématiquement leur préférence pour la Grande-Bretagne[61].

La critique de la politique pro-allemande du sultan, vue sous l'angle de l'opposition Angleterre-Allemagne, est ainsi un sujet récurrent dans l'*Osmanlı* : « Autant, avec l'encouragement de la Russie, l'Allemagne s'est rapprochée de nous, autant l'Angleterre s'en est éloignée. Sultan Hamid est devenu l'ennemi des Anglais qui sont les amis de la nation ottomane. »[62] Se débarrasser au plus vite du sultan devient donc une *conditio sine qua non* pour retrouver l'amitié de l'Angleterre, celle-ci, étant présidée par « le gouvernement le plus civilisé et le plus honorable du monde », ne pouvant proposer de nouveau une alliance à un Empire dirigé par Abdülhamid[63] – contrairement à l'Allemagne.

Hormis la critique de la coopération entre le sultan et Berlin, le discours sur l'Allemagne dans l'*Osmanlı* se présente surtout sous les signes de l'anti-impérialisme. Même si la France, l'Italie et l'Autriche-Hongrie ne sont pas épargnées, cette critique vise plus ouvertement le Reich. La Grande-Bretagne seule en est entièrement écartée. Alors qu'Ahmed Rıza réprouve fortement l'occupation de l'Égypte par l'Angleterre[64], Abdullah Cevdet, un des rédacteurs du journal, ne la considère pas comme quelque chose de nuisible mais, au contraire, de profitable aux Égyptiens[65]. L'*Osmanlı* écrit alors que la politique britannique a bel et bien des effets civilisateurs. La coopération germano-ottomane est, par conséquent, vigoureusement fustigée : « Jamais on n'a vu les Allemands aider une nation au nom de l'humanité. En plus, les Allemands ont un trait de caractère supplémentaire, et c'est de vouloir profiter de la faiblesse […] de chaque nation. »[66] Pour l'organe officiel

[61] Le plus clairement dans le supplément anglais du journal dont un seul numéro est paru. "Our Aims", *English Supplement to the Osmanli*, nº 1, 15 juillet 1898.

[62] "Almanya Rusya'nın ma'nevi teşvikiyle bize ne kadar sokuldu ise İngiltere o kadar uzaklaşmıştır. Sultan Hamid millet-i Osmaniye'nin dostu olan İngilizlerin düşmanı oldu", "Tabaka-i Bâlâdan", *Osmanlı*, nº 5, 1er février 1898.

[63] "İngiltere devleti[,] dünyanın en medeni ve namuskârane idare olunan bir hükümeti olduğundan[,] a'za-i Türkiye ile eski dostluk ve ittihadı tecedid etmeye teklif edemiyorlar." "İngiliz Efkârı" [Abdullah Cevdet], *Osmanlı*, nº 8, 15 mars 1898. Cf. "England and Turkey", *English Supplement to the Osmanli*, nº 1, 15 juillet 1898.

[64] Voir par exemple "Mısır", Ahmed Rıza, *Meşveret*, nº 9, 1er avril 1896 ; "Appui mutuel", Ahmed Rıza, *Mechveret*, *art. cit.*

[65] M. Ş. Hanioğlu, *Abdullah Cevdet, op. cit.*, p. 234.

[66] "Dünyada Almanların insaniyet nâmına bir millete mua'venat ettikleri tarihide görülmemiştir. Almanlarda bir tabi'yyat daha vardır ki o da her milletin za'fından (…) istifade eylemek tarafdarı olmalarıdır." "Türkiye'de Alman Nüfuzu", *Osmanlı*, nº 56, 15 mars 1900.

du CUP à Genève, seule la Grande-Bretagne peut offrir une assistance sincère aux Ottomans[67].

Quand l'*Osmanlı* accuse la coopération germano-ottomane de ne pas servir les intérêts de la patrie, il ne lance pas un appel à la réalisation d'une coopération mutuelle, comme l'avait fait le journal français *Mechveret*. Selon le journal, cette coopération n'est qu'un prétexte pour la pénétration allemande de l'Empire[68]. La critique de l'Allemagne porte souvent sur des aspects économiques[69]. En particulier, suite au préaccord sur la Bagdadbahn, les visées allemandes sur la colonisation de l'Anatolie font l'objet des farouches critiques de l'*Osmanlı*[70].

L'assistance militaire n'est pas davantage épargnée par la critique. Selon le journal, les officiers allemands dans l'armée ottomane n'ont pas réussi à réformer l'armée conformément aux nécessités militaires des temps modernes[71]. Au lieu de programmer une véritable transformation de l'armée, ils ont surtout travaillé à obtenir des commandes pour l'économie allemande. Cependant, le journal exalte, lui aussi, la figure de von der Goltz, le seul, écrit-il, qui ait véritablement essayé de servir l'armée ottomane[72]. Qu'il ait été le promoteur décisif des commandes pour l'Allemagne échappe à l'attention des Jeunes Turcs.

Pourtant, si nous parlons des positions anti-allemandes d'*Osmanlı*, il faut bien souligner que l'hostilité à l'encontre de la Russie est, dès ses débuts, bien plus essentielle à son discours[73]. En effet, la perception de l'Empire russe comme le plus grand ennemi extérieur de l'Empire ottoman en est un élément-clé. De même que le journal accuse sans cesse Abdülhamid de mener une politique pro-russe, il fait également un procès d'intention à l'Allemagne de chercher l'entente avec les Russes,

[67] "Türkiye Hakkında Bir İngilizin Fikri", *Osmanlı*, nº 52, 15 janvier 1900.

[68] "Anadolu'nun Mukaseme-i İbtidaiyesi ve Alman Dostluğun İçyüzü", *Osmanlı*, nº 56, 15 mars 1900.

[69] Par exemple "Tabaka-i Bâlâdan", *Osmanlı*, *art. cit.*; "Türkiye ve Almanya", *Osmanlı*, nº 35, 1er mai 1899; "Pan Cermanizmin Âmâl-i Şarkiyesine Dair", *Osmanlı*, nº 93, 1er novembre 1901;

[70] "Mekatip", *Osmanlı*, nº 51, 1er janvier 1900; "Siyah Bir Rub'-i Asır", *Osmanlı*, nº 66, 15 août 1900; "Türkiye'de Alman Nüfuzu", *Osmanlı*, nº 56, 15 mars 1900.

[71] "Osmanlı Ordusu Alman Zabitler", *Osmanlı*, nº 90, 15 août 1901.

[72] "Pan Cermanizmin Âmâl-i Şarkiyesine Dair", *Osmanlı*, *art. cit.*

[73] Par exemple, l'article "Türkiye ve Almanya" (*Osmanlı*, *art. cit.*) parle, en dépit de son titre, plus de la Russie que de l'Allemagne. Après le préaccord sur la Bagdadbahn, le journal y concède même une certaine légitimité puisqu'elle renforce la position de l'Empire ottoman vis-à-vis de la Russie en Anatolie de l'Est. "Bağdat Hattı Mesele-i Mühimmesi", *Osmanlı*, nº 51, 1er janvier 1900.

même si, en réalité, la politique allemande se montre de plus en plus hostile à l'égard de la Russie. Les Jeunes Turcs continuent cependant de considérer comme capitale et insurmontable l'opposition anglo-russe ; et de ce fait, ils estiment que la Grande-Bretagne est l'adversaire naturelle de la Russie[74] et que l'Allemagne en est l'alliée traditionnelle qui l'assiste dans sa percée vers Istanbul[75].

Or, nonobstant cette préférence anglaise, il y a, dès les débuts de l'activité du CUP à Genève, une inclination pro-allemande[76]. Il ne s'agit, pourtant, certainement pas d'une contestation de la position anglaise. Une fois encore, c'est le calcul politique qui pousse le CUP à adopter une telle tactique. À part quelques sollicitations adressées directement au Kaiser[77], deux considérations pragmatiques poussent à l'adoption de cette politique. D'abord, il s'agit d'influer sur l'opinion publique en Allemagne, davantage pour faire face à la répression menée par les Allemands contre les Jeunes Turcs que dans le but de gagner le soutien du Reich à l'Empire ottoman. Comme nous le verrons, les autorités allemandes exercent effectivement une répression sévère sur le mouvement jeune-turc en Allemagne et par des interventions diplomatiques également en Suisse. Deuxièmement, il s'agit d'une politique de recrutement. Le CUP a tout intérêt à être présent dans un pays qui accueille la majorité des étudiants boursiers de l'État ottoman, y compris ceux qui étaient sympathisants ou militants jeunes-turcs déjà à Istanbul. Berlin devient ainsi une des cibles des Jeunes Turcs pour recruter des militants et collecter des dons. Cette réflexion est à l'ori-

[74] Voir " İngiltere ve Rusya ", *Osmanlı*, nº 47, 1er novembre 1899 et nº 48, 15 novembre 1899.

[75] " Anadolu'da Ruslar ", *Osmanlı*, nº 56, 15 mars 1900.

[76] Le soutien allemand pendant la guerre gréco-ottomane a déjà poussé le groupe autour du journal *Mizan* à Genève à tenter de se rapprocher de l'Allemagne. Apparemment, il a même reçu un soutien financier de la part de Colmar von der Goltz. MAE, NS Turquie (politique intérieure), vol. 1, 111, rapport du Consulat de Genève aux Affaires étrangères, 16 juin 1897. MAE, NS Turquie (politique intérieure), 1 Dossier Général, 137-138, lettre non datée de Murad adressée à von der Goltz. Hanioğlu parle également de la possibilité que l'Allemagne, encouragée par Şerif Paşa, ambassadeur ottoman à Stockholm et sympathisant du CUP, ait soutenu Mizancı Murad. *The Young Turks in Opposition, op. cit.*, p. 281.

[77] En avril 1898, le CUP implore le Kaiser avant sa visite dans l'Empire ottoman de faire libérer Sultan Murad V, le prédécesseur d'Abdülhamid II, et de soutenir sa ré-intronisation après plus de vingt ans. PAAA, Türkei 159, Bd. 1, A 18304, lettre du CUP au Auswärtiges Amt, 29 avril 1898. En octobre 1898, İshâk Sükûti semble avoir eu l'idée de s'adresser au Kaiser. PAAA, Türkei 198, Bd. 1, A 11769, lettre de l'ambassade ottomane au Auswärtiges Amt, reçue le 13 octobre 1898.

gine de la fondation de la section berlinoise du CUP, à l'automne 1898[78].

Il est cependant difficile de parler d'une section berlinoise en fonction. Aucune activité, hormis la collecte de dons, ne peut être constatée. Son fondateur, Mustafa Ragıb, ne se fait pas remarquer en Allemagne et devient un Jeune Turc réputé dans les Balkans[79]. Dans les années 1890, Mustafa Refik, qui fait figure de dirigeant de la section[80], mène la plupart de ses activités à Genève et non pas à Berlin[81]. Rien n'indique qu'il ait été actif en Allemagne. Nous pouvons ainsi conclure que l'antenne berlinoise du CUP n'a pas pu développer un dynamisme propre. Elle dépend en fait entièrement du centre de Genève et a très peu d'influence, de telle sorte que même la politique allemande du CUP est menée, non pas par elle, mais par le groupe de Genève.

Trois raisons principales expliquent cette faiblesse de l'activité jeune-turque en Allemagne. D'abord, elle reflète l'importance marginale accordée à ce pays dans la politique jeune-turque. Le CUP ne confère pas une importance capitale à sa présence dans le Reich. C'est pourquoi sa politique allemande est vue avec peu d'enthousiasme, voire même avec une certaine animosité, compte tenu de l'attitude pro-britannique d'une grande partie du mouvement jeune-turc. Deuxièmement, cette faiblesse s'explique par le nombre limité de sympathisants potentiels dans les villes allemandes. Jamais l'Allemagne n'a eu une communauté ottomane considérable. De plus, de par leur background politique et social, les Ottomans demeurant en Allemagne se distinguent de ceux qui vivent en France et en Suisse : alors qu'à Paris et à Genève, demeurent un grand nombre de militants politiques qui ont choisi ces villes comme lieu d'exil, ce sont pour la plupart des étudiants envoyés par le palais qui se trouvent à Berlin.

[78] PAAA, Türkei 198, Bd. 1, A 11769, lettre de l'ambassade ottomane au Auswärtiges Amt, reçue le 13 octobre 1898. Cf. M. Ş. Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition, op. cit.*, p. 118.

[79] M. Ş. Hanioğlu : *The Young Turks in Opposition, op. cit.*, p. 90 et 118. Cf. les mémoires du leader jeune-turc İbrahim Temo, *İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin Kurucusu ve 1/1 no'lu İbrahim Temo'nun İttihad ve Terakki Anıları* [1939], İstanbul, Arba, 1987.

[80] M. Ş. Hanioğlu, *İttihad ve Terakki, op. cit.*, p. 313. Il a été secrétaire à l'ambassade ottomane de Berlin en 1895. Mustafa Réfik, *Ein kleines Sündenregister Abdul-Hamid's II*. Genève, Arnold Malavallon, 1899, p. 85. Après 1906, il est chargé de scruter la presse allemande pour y déceler des articles sensibles aux Jeunes Turcs. M. Ş. Hanioğlu, *Preparation for a Revolution, op. cit.*, p. 166.

[81] Au point que les autorités suisses le jugent « un des leaders supérieurs des Jeunes Turcs ». Cité d'après M. Ş. Hanioğlu, *İttihad ve Terakki, op. cit.*, p. 313.

Enfin la politique des autorités allemandes est à prendre en compte. Étant donné les relations cordiales entre l'Allemagne et l'Empire ottoman, il est difficile d'imaginer que Berlin permette une implantation du mouvement jeune-turc, alors que son éradication est une préoccupation du palais. Effectivement, lors d'une tentative de réunion jeune-turque dans la ville allemande de Kissingen durant l'été 1898, pour compter dans leurs rangs davantage d'étudiants ottomans, celle-ci se heurte aux mesures des autorités allemandes sollicitées par l'ambassade ottomane[82]. En octobre 1898, quand l'ambassade apprend qu'İshak Sükûti s'est rendu en Allemagne pour fomenter des activités subversives[83], les autorités allemandes annoncent à l'ambassade ottomane qu'elles prendront toutes les mesures nécessaires pour empêcher les Jeunes Turcs d'agir[84]. Les activités que nous avons pu répertorier se réduisent en fait à ces deux épisodes de 1898.

Dès 1898, la politique allemande du CUP se positionne face à la pression allemande[85]. Car avec le rapprochement entre l'Allemagne et l'Empire ottoman, les autorités allemandes accèdent aux sollicitations du sultan concernant un soutien dans son combat contre les Jeunes Turcs. Ceci est la contrepartie à payer par les Allemands pour leur engagement prioritaire dans l'Empire ottoman, rendu possible par le fait que le sultan affiche systématiquement ses préférences envers l'Allemagne. La politique allemande de répression ne se cantonne cependant pas au territoire allemand mais frappe également les Jeunes Turcs à Genève. Bien que le palais demande depuis 1896 la suppression des activités jeunes-turques à Genève, les autorités suisses ne commencent à prendre au sérieux ces interventions qu'au début de l'année 1899 quand l'Allemagne entre en scène. Suite à cette intervention de l'Allemagne, l'affaire du mouvement jeune-turc devient effectivement un objet de la diplomatie européenne[86].

Depuis la vague des attentats anarchistes, au milieu des années 1890, les pays européens reprochent à la Suisse de tolérer les activités révolu-

[82] PAAA, Türkei 198, Bd. 1, A 7383, lettre d'Ahmed Tevfik à von Bülow, 23 juin 1898; PAAA, Türkei 198, Bd. 1, A 10295, rapport de la représentation bavaroise au Auswärtiges Amt, 5 septembre 1898.

[83] PAAA, Türkei 198, Bd. 1, A 11769, lettre de l'ambassade ottomane au Auswärtiges Amt, reçue le 13 octobre 1898.

[84] PAAA, Türkei 198, Bd. 1, zu A 11769, 18 octobre 1898.

[85] Déjà la lettre d'Ahmed Rıza au Kaiser lors de la visite de celui-ci servait à ce but. PAAA, Türkei, 198, Bd. 1, A 13682.

[86] H.-L. KIESER, "Osmanische Oppositionelle in Genf", *art. cit.*, p. 283; *idem,* "Turkey's élite diaspora in Switzerland", *art. cit.*, 357.

tionnaires sous prétexte de sa neutralité. De ce fait, le gouvernement suisse est déjà sous pression diplomatique quand, en 1899, l'Allemagne commence à soutenir l'Empire ottoman dans ses interventions contre les « comités anarchistes »[87] jeunes-turcs. Par la suite, les autorités suisses renforcent la surveillance des Jeunes Turcs[88]. Le ministre des Affaires étrangères suisse déclare lui-même que des mesures strictes seront prises contre eux et les menace d'expulsion, au cas où ils poursuivraient leurs activités considérées dès lors comme illégales[89].

Cette nouvelle orientation de la Suisse contribue d'une façon essentielle à l'affaiblissement du CUP à Genève dès 1899, et favorise le départ des Jeunes Turcs vers d'autres destinations. Comme nous le verrons, cette politique va faciliter également la formation d'un nouveau centre jeune-turc à Paris. Force est de constater que, dès 1901, Genève n'est plus le centre du mouvement jeune-turc. Lors de leurs interventions auprès des cabinets européens pour demander l'expulsion des meneurs du mouvement jeune-turc, les autorités ottomanes citent désormais la Suisse en exemple[90].

Pour agir contre cette politique de répression, le CUP va publier des écrits en allemand. L'opinion publique étant son arme la plus efficace contre les agissements du Palais, il espère ainsi impressionner des lecteurs allemands pour que ceux-ci exercent une pression sur leur gouvernement. Au début de 1899, Mustafa Refik, à la tête de la section berlinoise et militant à Genève, publie un ouvrage en allemand[91]. Au début de l'année 1900, le CUP édite deux numéros d'un supplément allemand à l'*Osmanlı*. Aucune de ces deux publications ne répond cependant à une conception précise de propagande. En principe, elles ont pour but de faire connaître le mouvement en Allemagne. Ceci serait d'autant plus important que l'opinion publique en Allemagne se montre beaucoup plus réservée vis-à-vis de l'opposition jeune-turque,

[87] PAAA, Türkei 198, Bd. 1, A 3222, télégramme de l'ambassade d'Istanbul au Auswärtiges Amt, 18 mars 1899.

[88] PAAA, Türkei 198, Bd. 1, A 3720, lettre de l'ambassade suisse de Berlin au Auswärtiges Amt, 30 mars 1899.

[89] PAAA, Türkei 198, Bd. 1, A 3808, rapport de Bülow (ambassadeur de Berne) au Auswärtiges Amt, 30 mars 1899. Suivant ces explications, les Allemands estiment que la fin de l'activité jeune-turque à Genève est proche. PAAA, Türkei 198, Bd. 1, A 4183, rapport de Marschall au Auswärtiges Amt, 6 avril 1899.

[90] M. Ş. Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition, op. cit.*, p. 177.

[91] M. Réfik, *Ein kleines Sündenregister, op. cit.*. Le livre est reçu par le Auswärtiges Amt en mars 1899. PAAA, Türkei, 198, Bd. 1, A 3414, 23 mars 1899.

comparée à celle d'autres pays de l'Europe occidentale[92]. Mais les publications allemandes sont loin d'être adaptées au public visé. Tandis que l'*Osmanlı, Supplément français* et le *English Supplement to the Osmanlı* parlent des relations de la France et de la Grande-Bretagne avec l'Empire ottoman, les textes respectifs en allemand omettent presque totalement de mentionner les relations germano-ottomanes. Le contenu des articles est très limité et souvent fictif. La *Deutsche Beilage* aussi bien que le livre de 170 pages de Mustafa Refik comportent des répétitions à l'infini d'un seul et même thème : le sultan Abdülhamid II est un voyou. À coup d'anecdotes peu intéressantes, le livre accuse le sultan d'être un assassin, un criminel, un bourreau, un tyran, un psychopathe, etc.

En fait, seul un article du supplément allemand aborde, en quelques lignes, l'Allemagne, en évoquant, comme référence obligée, une fois encore von der Goltz[93]. Cette présentation positive provoque aussitôt la critique des anglophiles[94]. Les deux numéros du supplément allemand paraissent au début de l'année 1900, à un moment où la prépondérance de l'anglophilie chez les Jeunes Turcs se cristallise, déclenchée par la fuite de Damad Mahmud Paşa[95]. Enfin les publications en allemand du CUP ne semblent pas avoir connu un grand succès. Avec le renforcement de l'anglophilie, le projet de publication d'un journal allemand perd définitivement de son importance aux yeux des Jeunes Turcs. Il n'y aura jamais plus de publications jeune-turques en allemand.

[92] Le même constat est vrai pour la réception en Allemagne des massacres arméniens de 1894/1895. Cf. Necmettin ALKAN, *Die Deutsche Weltpolitik und die Konkurrenz der Mächte um das Osmanische Erbe. Die Deutsch-Osmanischen Beziehungen in der Deutschen Presse 1890-1909*. Münster, LIT-Verlag, 2003.

[93] " Der Zweck unserer Herausgebung ", *Osmanli, Deutsche Beilage*, no. 1, 1er janvier 1900. Il serait erroné d'en déduire une germanophilie jeune-turque, comme le fait Ortaylı. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu, op. cit.*, p. 199.

[94] Le texte est également publié dans l'*Osmanlı* en traduction ottomane. " Almanca İlavemizin Dibacesi ", *Osmanlı*, nº 54, 15 février 1900.

[95] Il convient de remarquer que l'on retrouve dans le même numéro de l'*Osmanlı* (nº 52, 15 janvier 1900) qui annonce la publication d'un supplément allemand (" İlan "), un article qui postule que l'Angleterre est le seul pays qui entre en ligne de compte en tant que partenaire de l'Empire ottoman (" Türkiye Hakkında Bir İngilizin Fikri "). En fait, on trouve des renvois positifs à la Grande-Bretagne même dans les publications en langue allemande. RÉFIK, *op. cit.*, p. 45. *Osmanli, Deutsche Beilage*, nº 1, 1 janvier 1900, p. 8.

Prens Sabahaddin et la diplomatie européenne

La question de l'intervention des puissances européennes a polarisé le mouvement jeune-turc dès ses débuts. Le groupe d'Ahmed Rıza s'est toujours violemment opposé à tout interventionnisme. De ce fait, les rapports entre Genève et Paris ont souvent été conflictuels. La façon dont les journaux jeunes-turcs présentent la Grande-Bretagne doit être interprétée dans ce contexte de tension entre les deux fractions. Le développement de l'anglophilie et de l'interventionnisme provoque alors un clivage entre le groupe du *Mechveret* et la fraction anglophile du mouvement jeune-turc. Ce clivage, déjà manifeste au cours de l'année 1900, débouche sur une rupture au congrès de l'opposition ottomane en février 1902 à Paris.

Suite à ce congrès, le schisme du mouvement qui, malgré toutes les difficultés, était jusque-là resté uni, s'impose. Désormais, la « majorité » (*ekseriyet*), présidée par le fils de Damad Mahmud Paşa, Prens Sabahaddin, et la « minorité » (*ekalliyet*) consistant en une coalition entre le groupe du *Mechveret* et les activistes (*icra'atcı*) des Jeunes Turcs, prônant une action directe contre le régime hamidien, s'opposent au sein du mouvement.

Sur le fond, deux visions de l'Occident s'affrontent. Le groupe du *Mechveret* qui, dans les années 1890, avait cru à la possibilité de gagner le soutien de l'Europe à sa cause, a perdu son optimisme initial. Cet optimisme se manifeste maintenant chez le jeune prince Sabahaddin, entièrement convaincu que le soutien de l'Europe est indispensable à l'Empire ottoman ainsi qu'à l'opposition jeune-turque[96]. Cette différence affecte en toute conséquence la politique de ces deux groupes vis-à-vis des puissances européennes.

De Paris, où il demeure depuis 1901 et où il a pu se construire une réputation solide auprès de l'opinion publique française[97], Prens Sabahaddin cherche à gagner l'appui de la Grande-Bretagne [98]. Il n'est pourtant pas à l'abri de l'opportunisme qui oriente toujours les choix poli-

[96] Sur l'activité et la pensée de ce personnage voir Hamit BOZARSLAN, "Le Prince Sabahaddin (1879-1948)", *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, 52/3 (2002), p. 287-301.

[97] M. Ş. HANİOĞLU, *Preparation for a Revolution, op. cit.*, p. 124

[98] Sur ces activités après le congrès voir M. Ş. HANİOĞLU, *Preparation for a Revolution, op. cit.*, p. 21-26.

tiques des Jeunes Turcs. Ses demandes ayant été rejetées à plusieurs reprises par l'Angleterre, il a, en 1906, des initiatives assez originales.

Ainsi, en mars 1906, il voyage à Rome et rencontre le pape Pie X. Lors de leur entrevue, le prince propose des réformes radicales pour l'Empire ottoman qui bénéficieraient aussi à l'Église catholique[99]. La bizarrerie de sa politique ne s'arrête pas ici. L'ambassade allemande à Rome rapporte que Prens Sabahaddin a l'intention de demander une audience auprès du chancelier allemand von Bülow, ainsi qu'auprès du Kaiser à Berlin[100]. À la suite de son audience avec le Pape, les Allemands engagent immédiatement une recherche à son sujet, et c'est d'ailleurs la première fois que les autorités allemandes collectent des informations sur un Jeune Turc. Alors qu'en 1902 le ministère a été informé de la division du mouvement, les fonctionnaires semblent l'ignorer, ou bien la juger négligeable, considérant Prens Sabahaddin comme le dirigeant du mouvement jeune-turc[101]. Notant que le palais ottoman poursuit ledit personnage « en tant que révolutionnaire subversif », l'éventualité d'une réception est aussitôt exclue[102].

Malgré ses positions anglophiles et sa réputation à Paris, Prens Sabahaddin a des initiatives qui doivent nécessairement heurter et la France et la Grande-Bretagne. En fait, il réalise ses projets quatre mois seulement après l'adoption en France de la loi sur la laïcité, et tout juste quelques semaines après l'un des événements diplomatiques majeurs de l'Europe d'avant-guerre : la conférence d'Algésiras. Lors de cette conférence, qui termine la première crise du Maroc grâce à un effort diplomatique, l'entente entre la France et la Grande-Bretagne devient plus « cordiale » que jamais. Pourtant, les Allemands ont tenté de bouleverser le nouveau système d'alliance de la diplomatie européenne, en provoquant une affaire pour laquelle, estimaient-ils, la Grande-Bretagne ne se montrerait pas solidaire de son partenaire français[103].

[99] PAAA, Türkei 198, Bd. 4, A 5955, rapport de l'ambassadeur de Rome Rotenhan au Auswärtiges Amt, 23 mars 1906.

[100] PAAA, Türkei 198, Bd. 4, A 4946, rapport de Rotenhan au Auswärtiges Amt, 8 mars 1906.

[101] PAAA, Türkei 198, Bd. 4, A 5073, notes datées 13 mars 1902 ; A 17678, annexes.

[102] PAAA, Türkei 198, Bd. 4, zu A 5073 17/3, Auswärtiges Amt à l'ambassade de Rome, 17 mars 1906. C'est finalement un clergé de Rome, proche du chancelier, Giovanni de Montel, qui détourne Prens Sabahaddin de l'idée de se rendre à Berlin, apparemment en lui transmettant le message qu'il ne sera pas le bienvenu. PAAA, Türkei 198, A 17678, lettre du cardinal Kopp à von Bülow, 19 octobre 1906.

[103] W. MOMMSEN, *op. cit.*, p. 329-334.

Rejeté une fois encore en août 1906 par les autorités britanniques, Sabahaddin profite deux mois plus tard d'un débat attentivement suivi en Europe pour solliciter la diplomatie allemande. Ce débat est déclenché par des rumeurs selon lesquelles le sultan projette de changer l'ordre de succession au trône ottoman. Dans une brochure que Sabahaddin envoie à Berlin, il prévient qu'un changement de la part d'Abdülhamid pourrait provoquer des désordres dans l'Empire ottoman. Soulignant l'importance de l'engagement économique du Reich dans l'Empire, il avertit que la France et la Grande-Bretagne pourraient intervenir dans l'Empire au détriment des intérêts commerciaux allemands[104]. Il conclut alors qu'il serait, par conséquent, « dans l'intérêt de la nation allemande » que le Kaiser s'engage à empêcher le projet du sultan[105].

Les jeux diplomatiques de Prens Sabahaddin donnent une image assez étrange de son activité politique. Malgré sa position idéologique, résolument favorable à la Grande-Bretagne et sa bonne réputation en France, il n'hésite pas à solliciter en même temps la puissance avec laquelle la confrontation apparaît plus que jamais inévitable aux yeux de l'opinion publique des pays de l'Entente cordiale. C'est en fin de compte l'opportunisme, et non pas la doctrine, qui définit ses activités politiques. Ne poursuivant pas une politique ciblée, il s'efforce de saisir chaque occasion qui s'offre à lui, sans considérer la portée de ses initiatives. En dépit des rejets constants de la part des grandes puissances, le prince espère toujours être soutenu par les gouvernements européens. Dans cette attente, il exprime, au fond, une confiance vis-à-vis de l'Occident : une confiance dans la mission civilisatrice de l'Occident, une confiance dans l'idée que les valeurs nobles de l'Europe la pousseront à assister l'Empire ottoman dans la voie du progrès. Et c'est précisément sur ce point qu'il se distingue de la « minorité ».

LE NOUVEAU RAPPORT À L'ANGLETERRE ET À LA FRANCE

Jouer la carte allemande contre la France et l'Angleterre

La coalition qui se fonde à Paris, en 1902, ne remet pas en question l'impératif d'occidentaliser l'Empire ottoman : les Jeunes Turcs sont tous solidement attachés au « dogme officiel » (Adnan Adıvar) de l'occi-

[104] *Note sur l'ordre de succession au trône en Turquie*. Paris, 1906, p. 6-7.
[105] *Ibid*., p. 8.

dentalisation selon lequel les voies à suivre sont celles de l'Ouest. Mais elle ne partage plus cette confiance vis-à-vis de l'Occident, notamment vis-à-vis des deux pays principalement identifiés à l'Occident depuis le début du XIXe siècle : la France et la Grande-Bretagne. La critique de ces pays, longtemps considérés comme les alliés de l'Empire ottoman, modifie en conséquence la perception de l'Allemagne.

Bien entendu, le discours de méfiance vis-à-vis de la Grande-Bretagne et de la France n'est pas issu du congrès de 1902. Il est bel et bien présent dans les publications jeunes-turques dès 1895. Mais ces années-là sont encore marquées par la certitude, au sein du groupe du *Mechveret*, que les forces politiques en France, et en Europe en général, ont intérêt à soutenir la cause jeune-turque, en tant que devoir humaniste, libéral, positiviste, voire « moral »[106]. Or, au tournant du siècle, les Jeunes Turcs commencent à prendre conscience que l'Europe n'aidera jamais ni les Jeunes Turcs ni l'Empire ottoman[107].

Ce changement vis-à-vis de l'Europe marque une nouvelle étape dans la presse jeune-turque. Le nouvel organe central en langue ottomane, le *Şûra-yı Ümmet*, édité au Caire pour échapper à la pression diplomatique à Genève[108], consacre en abondance des articles à la critique des grandes puissances et au turquisme, qui constitue le deuxième pilier de la coalition formée à Paris. Cette politique n'est pas seulement l'expression d'une déception vis-à-vis de l'Occident, elle est également censée défier la fraction pro-britannique du mouvement jeune-turc ainsi que les comités arméniens, spéculant sur l'appui des grandes puissances pour imposer la mise en œuvre du fameux article 61 du traité de Berlin, prévoyant des réformes dans les six provinces orientales de l'Empire ottoman.

[106] Ş. MARDİN, *op. cit.*, p. 207-208.

[107] Ce qui déclenche particulièrement ce sentiment de méfiance, c'est la répression atroce du soulèvement des Boxers en Chine par la force alliée en 1900. Les événements en Extrême-Orient deviennent une toile de fond sur laquelle les Jeunes Turcs projettent leurs craintes par rapport à la pression européenne sur l'Empire ottoman. Voir par exemple "Les événements en Chine", Halil Ganem, *Mechveret*, nº 101, 1er juillet 1900 ; "L'égoïsme de l'Europe", Halil Ganem, *Mechveret*, nº 102, 1er août 1900 ; "La question de Chine", XXX, *Mechveret*, nº 103, 1er septembre 1900. La référence à la Chine est également présente lors du congrès de 1902. M. Ş. HANİOĞLU, *The Young Turks in Opposition, op. cit.*, p. 190. Pour des confrontations Chine-Japon voir "Çin'den İbret Alalım", *Sûra-yı Ümmet*, nº 29, 28 mai 1903 ; "Aksâ-yı Şark", *Sûra-yı Ümmet*, nº 46, 2 février 1904 ; "Port Artur'un Sükûtu", *Sûra-yı Ümmet*, nº 69, 20 février 1905 ; Ahmed RIZA, *Vazife ve Mesuliyet, Cüz II, Asker.* Caire, 1323 [1907], p. 4.

[108] M. Ş. HANİOĞLU, *Preparation for a Revolution, op. cit.*, p. 29-30.

Quant au journal français *Mechveret*, cette nouvelle phase signifie un changement qualitatif par rapport aux années 1890, où sa tâche était de trouver des alliés au mouvement jeune-turc en Europe, en faisant parfois des références positives à l'Allemagne. Désormais son objectif s'est profondément transformé. Comme le dit d'ailleurs explicitement le *Şûra-yı Ümmet*, son devoir est de combattre la turcophobie et l'anti-islamisme européens[109]. Cependant, « l'Europe » pour un Ottoman signifie d'abord la Grande-Bretagne et surtout la France, et non pas nécessairement l'Allemagne. C'est pourquoi la critique jeune-turque vise, en première instance, ces deux pays qui étaient censés soutenir leur cause. De ce fait, la déception, quant au manque d'engagement en Europe en faveur de l'Empire, s'exprime par rapport à la France et à la Grande-Bretagne, et non pas par rapport au Reich. Ainsi le journal écrit : « [N]ous n'en attendions pas de l'Allemagne [du soutien], tandis que nous en espérions, nous avions droit d'en espérer de l'Angleterre et de la France. »[110]

Dans les années 1890, c'était surtout le Reich dont la politique impérialiste était dénoncée. Au cours des années 1900, la déception qui s'exprime vis-à-vis de la France amène, en revanche, à une certaine réévaluation de l'Allemagne. Plus les Jeunes Turcs amplifient leur critique de la France et de la Grande-Bretagne, et plus ils perdent de vue les ambitions de l'Allemagne dans l'Empire ottoman. Pourtant, cette ré-évaluation ne signifie pas une approbation de la politique allemande, pas plus qu'elle n'annonce la prétendue germanophilie qui aurait défini l'époque d'après 1908. Puisque l'image positive de l'Allemagne n'apparaît que comme le négatif de l'image de la France, et dans une moindre mesure de l'Angleterre, il s'agit surtout de défier la France en jouant sur l'animosité française vis-à-vis de l'Allemagne. Cela semble d'autant plus vrai si nous considérons que cette ré-évaluation de l'Allemagne n'apparaît pas dans le *Şûra-yı Ümmet*.

Le *Mechveret* insiste ainsi particulièrement sur la politique islamique de l'Allemagne. Dans le contexte du débat sur la séparation de l'Église et de l'État, les Jeunes Turcs se mettent du côté des défenseurs de la laïcité, mais ils ne se privent pas de dénoncer la France. Pour eux, la République prolonge le cléricalisme qu'elle cherche à abolir, car elle mène

[109] "Efkâr-ı Umumiye", *Sûra-yı Ümmet*, n° 28, 13 mai 1903 ; "Ecnebilere Meram Anatmanın Lüzûmu", *Sûra-yı Ümmet*, n° 66, 22 décembre 1904. Gérard Groc résume à l'égard de cette nouvelle phase de publication, « [I]l n'y a plus là, la volonté de prouver, ni de convaincre. Il y a surtout celle de dénoncer », *art. cit.*, p. 438.

[110] "Les concurrents en Turquie", *Mechveret*, n° 174, 1er avril 1906.

une « politique cléricale » dans sa politique extérieure et notamment dans sa politique orientale[111]. Le journal souligne le contraste entre cette politique cléricale de la France et la politique islamique de l'Allemagne, et avertit que la France est en train de perdre sa réputation en Orient : « On croyait autrefois que la France avait encore une mission civilisatrice en Orient. On commence à ne plus voir en elle que la digne descendante des Croisés, l'élément destructeur de l'Islam. »[112]

Par ailleurs, c'est encore une visite de Guillaume II qui suscite dans le *Mechveret* des articles sur l'Allemagne et sa politique en Orient : sa visite à Tanger en mars/avril 1905. Mais alors que Rıza avait montré sa compassion avec la France impérialiste lors de la crise de Fachoda en 1898, précédant de peu la visite du Kaiser, il se montre beaucoup plus réservé dans un article consacré au début de la crise du Maroc[113]. Pour lui, l'Allemagne poursuit bel et bien l'exploitation économique des pays musulmans, mais il précise : « Guillaume II fait au moins une large part de son amitié au peuple que les autres États méprisent et attaquent dans sa croyance, dans ses traditions et dans son indépendance. » Exposant une fois encore son rapport contradictoire à la religion, il continue et affirme que, plutôt qu'à l'Allemagne chrétienne, ce serait à la France laïque de soutenir l'islam. Ce manque de soutien lui vaut en effet d'attirer la haine des musulmans qui optent naturellement pour une Allemagne favorable à leur indépendance. Et il conclut : « La France a plus besoin de ménager la susceptibilité des Musulmans que l'Allemagne, car elle ne doit pas oublier qu'elle occupe illégitimement en Afrique un territoire qui appartient à l'Empire ottoman. »

Dans un autre article[114], Rıza écrit que la politique de la France et de la Grande-Bretagne « autorise les Musulmans du monde entier à considérer l'Angleterre et la France comme les deux ennemies les plus malintentionnées de l'Islam ». Quant à la perception que les Allemands ont de l'islam, « ils en pensent du bien, plutôt que du mal », précise-t-il. Il dénonce bien la pénétration économique de l'Empire ottoman par l'Allemagne, mais tout en reprochant à la France et à la Grande-Bretagne de ne pas se comporter mieux. De fait, pour son respect de l'indépendance des peuples musulmans, la politique allemande reste, selon le

[111] "Protectorat catholique", *Mechveret*, nº 172, 1er février 1906.
[112] "Mouvement panislamique", *Mechveret*, nº 148, 1er février 1904.
[113] "L'Allemagne et la France en Orient", Ahmed Rıza, *Mechveret*, nº 163, 1er mai 1905.
[114] "Bagdad-Maroc", Ahmed Rıza, *Mechveret*, nº 187, 1er mai 1907.

Mechveret, honorable par rapport à celle des autres puissances[115]. Et le journal jeune-turc résume : « En n'examinant l'action allemande qu'au point de vue purement politico-financier, l'Europe semble rester indifférente à sa *portée morale*. »[116]

Il est, dans ce contexte, intéressant de constater que le *Mechveret* joue ouvertement avec le spectre du panislamisme qui hante l'Europe et suscite, en particulier, l'inquiétude en France et en Grande-Bretagne du fait de leurs colonies dans des régions musulmanes. Alors que le débat sur le panislamisme tient l'opinion publique en haleine durant tout l'été de 1906, Prens Sabahaddin adresse, dans *The Times,* une lettre ouverte au Premier ministre britannique, Edward Grey[117]. Celui-ci avait publiquement déclaré qu'il soupçonnait la main de l'Allemagne derrière la politique panislamiste de l'Empire ottoman, une main qui s'étendait sur l'ensemble de l'Afrique du Nord et cherchait à inciter les musulmans contre les gouvernements britannique et français[118]. Le prince disserte longuement sur les effets néfastes de la politique panislamiste du sultan et invite la Grande-Bretagne à soutenir le « parti libéral » de l'Empire. Quant au *Mechveret*, il ne se donne pas la peine de condamner cette politique et se sert du débat simplement pour dénoncer l'anti-islamisme de l'Europe[119]. Par contre, en citant à plusieurs reprises la politique islamique de l'Allemagne, il semble vouloir suggérer aux lecteurs l'existence d'une main allemande derrière la politique panislamique. À force de répéter que l'Allemagne gagne en prestige auprès des musulmans du monde entier, il contribue à l'idée de l'existence d'une menace panislamique, résolument dirigée depuis Berlin.

Pour autant, il serait erroné d'en déduire que les Jeunes Turcs ont une perception positive de la politique allemande. Au contraire, ils continuent à considérer l'Allemagne comme un État réactionnaire. Selon eux, le bonheur de l'Empire ne dépend pourtant plus des pays du progrès et ils notent : « Combien nous préférons cette politique *franchement* réac-

[115] "Pour civiliser les musulmans", *Mechveret*, n° 175, 1er mai 1906 ; "Bagdad-Maroc", Ahmed Rıza, *Mechveret*, *art. cit.*

[116] C'est nous qui soulignons. "Les concurrents en Turquie", *Mechveret*, n° 174, 1er avril 1906.

[117] "The Sultan and the Pan-Islamic movement", Prince Sabahaeddin, *The Times*, 13 août 1906.

[118] Voir Caesar E. Farah, "Great Britain and the Ottoman Caliphate." *Der Islam*, 66/2 (1989), p. 264-288.

[119] Voir par exemple "Le panislamisme", *Mechveret*, n° 179, 1er septembre 1906.

tionnaire de l'Allemagne à la politique hypocritement libérale des gouvernements anglais et français ! »[120]

Pour résumer notre étude de l'image de l'Allemagne dans les années 1900, nous dirons qu'elle se constitue toujours en fonction de, et par opposition à, la perception de l'Angleterre et surtout celle de la France. Mais, par opposition aux années 1890, cette dernière perception est marquée par la déception qu'entraînent les manquements de la France révolutionnaire à son devoir d'assistance vis-à-vis des Jeunes Turcs et de l'Empire ottoman. La représentation positive de l'Allemagne est la conséquence du mécontentement vis-à-vis de la France. Toutefois, cette image positive n'est plus désormais une façon de lancer un appel à la France. Suite à la naissance d'un sentiment de méfiance vis-à-vis de l'Europe à partir de 1900, les Jeunes Turcs autour du *Mechveret* et du *Şûra-yı Ümmet* ne poursuivent plus leur but de gagner l'opinion publique de la France à leur cause. De même, les Jeunes Turcs ne s'adressent plus au gouvernement allemand ou à l'opinion publique allemande, comme cela avait été le cas lors du voyage du Kaiser dans l'Empire ottoman. Ils n'attendent visiblement rien de l'Allemagne quand ils vénèrent sa politique islamique. Assurément, les références positives à l'Allemagne ne sont employées que dans le but de dénoncer les adversaires du Reich.

En conséquence, il n'est pas possible de conclure qu'il se cache derrière cette politique une vraie approbation de l'Allemagne ou encore un renvoi à un modèle allemand. Les quelques références faites à des modèles allemands restent incohérentes. Même si le *Şûra-yı Ümmet*, en tant que premier journal jeune-turc qui prête une large attention à la question de l'identité nationale comme moyen de survie de l'Empire, parle de la nécessité de trouver des hommes comme Baron Stein et Fichte pour sauver l'Empire[121], ou cite la colonisation allemande en Europe de l'Est en exemple pour une politique de turquification des Balkans[122], il n'existe pas d'élaboration d'un modèle nationaliste allemand.

En septembre 1904, Ahmed Rıza rédige un article, suite à sa participation à un congrès arménien où il est fermement critiqué pour ses positions turquistes, voire « nationalistes »[123]. Rıza accepte ce qualificatif car

[120] "Les concurrents en Turquie", *Mechveret*, n° 174, 1er avril 1906.
[121] Ş. Mardin, *op. cit.*, p. 268.
[122] "Rumeli'de Yapılması İcab Eden Şeyler", *Şûra-yı Ümmet*, n° 31, 27 juin 1903. Cf. "Avrupa-yı Osmanî", *Şûra-yı Ümmet*, n° 34, 9 août 1903.
[123] Cf. "Londra'da İngiliz ve Ermeni Konferansı", *Şûra-yı Ümmet*, n° 56, 28 juillet 1904.

il est résolu à défendre sa patrie à l'extérieur et à l'intérieur[124]. Et il complète : « En agissant ainsi nous suivons le patriotique exemple des Allemands d'autrefois secouant la domination folle de Napoléon. » Non seulement il se réfère positivement aux Allemands, mais il qualifie de « folle » la domination exercée par la France napoléonienne sur l'Europe. On est décidément loin des années 1890. Pourtant, on ne peut guère y voir un débat sur le patriotisme allemand ou une préférence pour « l'exemple » allemand aux dépens du modèle français. Il s'agit d'un usage intentionnel de la référence allemande, destinée à décocher une flèche à l'encontre de la France.

Cependant, il importe de répéter ce point : comme dans les années 1890, on est loin d'une représentation homogène de l'Allemagne dans le *Mechveret*. La critique de l'Allemagne existe toujours ; mais elle s'accompagne quasi simultanément d'une évaluation positive du Reich. On peut s'indigner, dans un numéro du journal, que le Kaiser ait contraint Abdülhamid à commander de nouvelles armes aux usines Krupp[125] et présenter dans le suivant un portrait favorable de l'éminente personnalité de Guillaume II[126]. Alors que Rıza dénonce la « croisade » de l'Allemagne en Extrême-Orient[127], quelques mois auparavant il a pu saluer sa politique islamique au Proche-Orient[128]. Dans le même numéro, on parle de la « portée morale » de la politique de l'Allemagne[129] tout en évoquant la vraisemblance qu'elle s'entende avec les autres grandes puissances aux dépens de l'Empire ottoman[130].

MILITARISME JEUNE-TURC ET MILITARISME ALLEMAND

C'est dans ces années, dès 1905, que la coalition autour de *Şûra-yı Ümmet* et *Mechveret* engage un processus de réorganisation. En conséquence, les Jeunes Turcs commencent à trouver exactement ce qui, selon

[124] "Nationaliste", Ahmed Rıza, *Mechveret*, n° 155, 5 septembre 1904. Dans une reprise de l'article pour le *Sûra-yı Ümmet* ("Mısır Vatanperverliği", n° 109, 15 février 1907), il corrige pourtant cette qualification de lui-même comme nationaliste en patriote (*vatanperver*).

[125] "Autour d'un emprunt", *Mechveret*, n° 162, 1er avril 1905.

[126] "L'Allemagne et la France en Orient", Ahmed Rıza, *Mechveret*, *art. cit.*

[127] "La leçon d'une guerre", Ahmed Rıza, *Mechveret*, n° 174, 1er novembre 1905.

[128] "L'Allemagne et la France en Orient", Ahmed Rıza, *art. cit.*

[129] "Les concurrents en Turquie", *Mechveret*, *art. cit.*

[130] "Boniment nouveau", Ignotus, *Mechveret*, n° 174, 1er avril 1906.

des évaluations des autorités allemandes quelques années auparavant[131], leur manquait pour devenir une puissance politique : l'union et l'organisation politique[132]. Le mouvement se tourne alors vers l'armée suite à cette transformation. Les nouveaux leaders jeunes-turcs commencent à considérer que l'objectif de renverser le régime hamidien sera atteint uniquement en se dotant de la première force de l'Empire capable de remplir les fonctions d'un comité révolutionnaire. Mais au-delà de cette fonction pragmatique, l'armée est considérée par les Jeunes Turcs comme la meilleure garantie contre l'ingérence étrangère dans l'Empire ottoman ainsi que comme la force capable d'assurer l'intégrité du territoire contre des velléités autonomistes des populations chrétiennes et arabes. Nous constatons alors l'importance croissante de l'armée au sein du mouvement jeune-turc, assez comparable à la montée du militarisme en Europe à la même époque.

Or, contrairement, à ce que l'on pourrait attendre, cette évolution ne modifie pas l'image de l'Allemagne en tant que pays le plus identifié au militarisme dans la pensée ottomane ; les mêmes modalités de perception se poursuivent. Malgré le fameux mot du Kaiser, qui, en août 1908, identifie la révolution des Jeunes Turcs aux officiers « dit 'officiers allemands' » et « voués à l'Allemagne » (*deutschgesonnen*)[133], rien n'indique qu'il existe en parallèle à la montée en puissance de l'armée ottomane une progression des sentiments germanophiles dans l'Empire ottoman et au sein du mouvement jeune-turc.

En fait, il faut se méfier d'établir un parallèle entre le militarisme allemand et le militarisme ottoman : les deux pensées se développent dans des contextes bien différents. Le manifeste militariste *Asker*, par exemple, qu'Ahmed Rıza publie en 1907 a été trop vite lu par Şerif Mardin et Şükrü Hanioğlu comme une adaptation ottomane du livre *Das Volk in Waffen,* de von der Goltz[134]. En dépit de beaucoup de parallèles

[131] Voir par exemple PAAA, Türkei 152, Bd 19, A 6029, rapport de Marschall au Auswärtiges Amt, 9 mai 1900 ; PAAA, Türkei 198, Bd. 2, A 7149, télégramme de Marschall au Auswärtiges Amt, 9 juin 1900.

[132] Hanioğlu a donné un recueil détaillé de cette réorganisation au sein du mouvement jeune-turc. *Preparation for a Revolution, op. cit.*, p. 132 et suivants.

[133] *Große Politik, op, cit.*, 25/II, nº 8906, notes de Metternich, 14 août 1908, notes du Kaiser aux marges. Dès 1957, Ramsaur a critiqué que les mots du Kaiser soient surestimés. Ernest Edmondson RAMSAURE, *Jön Türkler ve 1908 İhtilalı*. Istanbul, Sander Yayınları, 1982, p. 166.

[134] M. Ş. HANİOĞLU, *Preparation for a Revolution, op. cit.*, p. 294 ; Ş. MARDİN, *op. cit.*, p. 217.

et des références évidentes au livre de Goltz, le contenu et la conclusion des deux textes diffèrent considérablement. Celui de von der Goltz est une proposition de militarisation complète destinée à la société industrialisée. Il s'agit d'amalgamer « l'organisation militaire avec la vie civile du peuple[135] », c'est-à-dire le secteur civil avec le secteur militaire, afin de mieux faire face aux tâches militaires des temps modernes, et d'assurer l'hégémonie du Reich allemand. Le pamphlet de Rıza est, lui, destiné aux officiers d'un pays de la périphérie qu'il appelle à s'engager contre le sultan et pour la patrie afin de sauver l'Empire ottoman. Même si Rıza concède un statut d'élite à l'armée, le rôle qu'il destine concrètement à l'armée au-delà de la déposition du sultan n'est pas évident. Quand il écrit que le secteur militaire doit assister le secteur civil dont le statut est imparfait, il s'agit en fait d'une lecture très libre de la théorie de l'amalgame entre civil et militaire de von der Goltz[136].

Il serait effectivement erroné d'estimer que le développement du militarisme dans l'Empire aurait eu besoin d'un appui de l'extérieur. Si l'on considère les structures sociales ottomanes et la pensée élitiste des Jeunes Turcs, leur adhésion au militarisme n'était certainement pas quelque chose d'étonnant et d'inattendu. Du reste, les Jeunes Turcs n'ont jamais considéré le militarisme comme une idéologie étrangère à l'Empire ottoman. Dès 1896, Ahmed Rıza écrivait que, aux yeux des étrangers, la qualité militaire est la seule qualité du Turc[137], et en 1900 il décrivait les Turcs comme un « peuple guerrier par excellence »[138]. Quant à l'*Osmanlı* sous contrôle de Prens Sabahaddin, il écrit en 1902 : « Suivant une théorie philosophique géniale de Darwin, les qualités de ses ancêtres et le besoin de la patrie (…) font que *le Turc doit naître soldat*. »[139]

Le militarisme apparaît ainsi comme une sorte d'idéologie historique et naturelle des Turcs. On pourrait même dire que le militarisme est dans l'Empire ottoman sans doute celle parmi les idéologies modernes qui doive le moins à l'Occident. C'est pourquoi les Jeunes Turcs n'ont pas eu besoin du soutien allemand pour développer leurs idées militaristes.

[135] C. von der Goltz, *La Nation armée, op. cit.*, p. 5.

[136] Ahmed Rıza, *Asker, op.cit.*, p. 48.

[137] "Askerin Namus ve Haysiyeti", Ahmed Rıza, *Meşveret*, nº 9, 1er avril 1896. Voir aussi Ahmed Rıza, *Asker, op. cit.*, p. 21.

[138] "L'Orient à l'exposition", Ahmed Rıza, *Mechveret*, nº 104, 1er octobre 1900.

[139] C'est nous qui soulignons. "Darwin'in bir felsefe dehanümasına muvâfık olarak ecdadının hilkatı[,] (…) memleketin ihtiyacı[,] Türk'ün asker doğmasını icab eder." "Askersiz, Donanmasız", *Osmanlı*, nº 113, 1er octobre 1902.

Ahmed Rıza n'adapte pas la théorie de von der Goltz ; il s'en sert pour appuyer son appel aux officiers en faisant référence à un livre réputé d'un personnage qui incarne la modernisation de l'armée ottomane. Et quand il effectue des renvois explicites ou implicites à *Das Volk in Waffen*, ce n'est pas seulement la référence à un livre connu. C'est la référence à un projet. La référence ne se fait ainsi pas véritablement à von der Goltz en tant que représentant du militarisme allemand. Son appui au militarisme ottoman est parfaitement assimilé. Il convient de remarquer que von der Goltz est toujours qualifié de « Paşa », et qu'il est, de telle sorte, identifié à l'Empire ottoman.

Le renom de « Golç Paşa » au sein du mouvement jeune-turc est tel que, juste après la révolution de 1908, les Jeunes Turcs demandent tous son rappel dans l'Empire lors de leurs interventions auprès des autorités allemandes[140]. La réputation du militaire allemand continue à produire ses effets bien au-delà de la révolution de 1908[141]. Von der Goltz en vient effectivement à symboliser la réforme militaire.

Et à travers ce personnage mythique, c'est le projet même qui est lié à l'assistance allemande. Pour les Jeunes Turcs, la mission allemande semble, en effet, être indispensable à la réalisation de la réforme militaire ottomane. Cela permet d'approuver l'assistance militaire allemande en dépit du fait qu'elle est le vecteur central de l'impérialisme allemand dans l'Empire ottoman, qu'elle représente une facette du soutien diplomatique à Abdülhamid II et que l'Allemagne n'a pas la préférence des Jeunes Turcs.

Mais, contrairement à ce que l'on pourrait imaginer, ni cette vénération de von der Goltz ni la montée du militarisme au sein du mouvement jeune-turc n'ont abouti à une position pro-allemande des Jeunes Turcs. Au fond, ce qui motive les Jeunes Turcs, c'est l'idée que la modernisa-

[140] Voir par exemple PAAA, Türkei 201, Bd. 1, A 13323, rapport de Lancken au Auswärtiges Amt, 18 août 1908 ; PAAA, Nachlass Fürst von Bülow 183, A 14356, rapport de von Bülow, 5 septembre 1908. Suite à ces interventions, les Allemands commencent à estimer que l'envoi de nouveau de von der Goltz est le moyen le plus sûr pour garder les positions du Reich dans l'Empire. *Große Politik, op, cit.*, 25/II, nº 8911, Marschall à von Bülow, 4 septembre 1908 ; PAAA, Türkei 152, Bd. 45, A 15756, Metternich (ambassadeur de Londres) au Auswärtiges Amt, 29 septembre 1908.

[141] Hasan Ünder démontre que dans la partie militaire (*Askerlik Vazifesi*) du livre *Medeni Bilgiler* de 1930 prétendument rédigé par Afet İnan, mais très probablement par Mustafa Kemal lui-même, nous trouvons des phrases qui sont reprises *mot pour mot* de « Millet-i Müsellaha ». En l'absence, bien entendu, d'indications de référence. " 30'ların Ders Kitaplarından ve Kemalizm'in Kaynaklarından Biri : Millet-i Musallaha ve Medeni Bilgiler ", *Tarih ve Toplum*, 192 (1999), p. 52 et suivants.

tion de l'armée ottomane est une nécessité absolue pour la survie même de l'Empire. Et par un calcul pragmatique, les sauveurs autoproclamés de l'Empire optent pour l'assistance allemande parce qu'elle leur semble inévitablement nécessaire à leur projet[142].

Par conséquent, nous continuons à trouver dans les écrits jeunes-turcs simultanément critique de l'Allemagne et vénération de von der Goltz et de l'armée allemande. Dans son livre *Asker*, Ahmed Rıza exprime en deux phrases la contradiction de la perception jeune-turque de l'assistance allemande et de von der Goltz : « Faire appel à quelques instructeurs allemands ou envoyer en Allemagne quelques officiers ne signifie rien d'autre que se soumettre à l'Empire allemand. Si la réforme et la réorganisation de l'armée [ottomane] avaient été sincèrement désirées, les propositions faites par Goltz Paşa à l'égard du système militaire auraient été exécutées : les officiers rentrés d'Allemagne auraient été chargés des tâches importantes dans les armées : ils n'auraient pas été nommés au grade d'aide de camp, c'est-à-dire qu'ils n'auraient pas été mis au rang des secrétaires et des garçons de course. »[143]

Tout en considérant la coopération militaire comme un acte de soumission au Reich, Ahmed Rıza regrette qu'elle ne joue pas un rôle plus central dans l'organisation de l'armée. Les publications jeunes-turques antérieures ont dénoncé l'assistance allemande comme un rapport d'exploitation économique, motivé par le soutien allemand à Abdülhamid. Ahmed Rıza reprend cette position à son compte. Il ne critique cependant pas la coopération en soi, mais la manière dont elle est menée. Rıza exige qu'elle soit prise au sérieux. Il ne s'agit pas d'altérer le rapport avec l'Allemagne mais de changer l'état de l'Empire et de transformer la volonté de réforme de l'armée ottomane. En conséquence, il faut

[142] Même après le désastre militaire des guerres balkaniques, Mahmud Şevket Paşa fait appel à une nouvelle mission militaire allemande en 1913 parce qu'il estime impossible de changer l'orientation d'une armée qui, depuis des décennies, est formée *à l'allemande*. Dorothée GUILLEMARRE, "La Turquie et l'Allemagne, relations politiques et liens culturels (1908-1933)", exposé non publié à la Journée d'Études turques au Collège de France, 2 avril 2004. Cf. M. Naim TURFAN, "Reporting Him and His Cause Aright : Mahmud Şevket Paşa and the Liman von Sanders Mission", *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 12 (1991), p. 163-194.

[143] "Askerî mektebine Almanya'dan bir kaç mua'lim celbi veya Almanya'ya bir kaç zâbit i'zamı[,] Almanya imparatoruna hulus çıkmaktan başka bir şeye atf edilemez. Askerin ıslah ve intizamı matlub olaydı Goltz Paşa'nın tensikat-ı askeriyeye dair verdiği mühim laiheler mevk'-i icraya konurdu ; Almanya'dan avdet eden zâbitan birer vazife-i mühimme ile ordularda / istihdam olunurdu : yaver harb şehriyarı silkine, yani mabeynciler, uşaklar sınıfına idhal edilmezdi", Ahmed Rıza, *Asker, op. cit.*, p. 12-13.

changer la tête de l'armée au profit de dirigeants plus capables et plus modernes afin que l'assistance militaire devienne une affaire bénéfique.

CONCLUSION

Si nous examinons les rapports germano-ottomans après la révolution jeune-turque, nous constatons qu'ils reconduisent largement les schémas que nous avons élaborés pour les rapports des Jeunes Turcs avec l'Allemagne avant 1908. Pendant des années, l'appui allemand au régime d'Abdülhamid suscite l'opposition farouche des Jeunes Turcs à l'encontre de l'Allemagne, opposition renforcée par le fait que ce pays apparaît comme l'adversaire de la France et de la Grande-Bretagne. Cependant, cette opposition ne détermine pas à elle seule leurs relations avec le Reich. Dans la pratique, nous assistons de la part des Jeunes Turcs à des prises de position favorables à l'Allemagne, sur un fond cependant hostile. C'est le calcul politique qui, en dernière instance, l'emporte. Ce calcul n'a pourtant pas contribué à l'élaboration d'une politique allemande bien fixée. Celle-ci fluctue au gré des besoins du jour sans pour autant devenir une véritable *realpolitik*.

Cette attitude réservée vis-à-vis de l'Allemagne a persisté après la chute du régime hamidien, et nous constatons que les entrevues du CUP avec les autorités allemandes ne révèlent pas de différence de fond avec ce qu'avait été la politique des Jeunes Turcs à l'égard de l'Allemagne avant la révolution. Les Jeunes Turcs ont toujours la même attitude pragmatique vis-à-vis des grandes puissances, cherchant le meilleur parti du moment dans la constellation diplomatique européenne, afin de garantir la survie de l'Empire ottoman, et cela en dépit de leur préférence politique pour les pays de l'Entente.

Dans la pensée jeune-turque, l'Allemagne ne quitte jamais sa position marginale. En effet, dans les écrits des Jeunes Turcs antérieurs à 1908, il n'existe pas de références idéologiques à l'Allemagne, ni de débats sur le modèle allemand. Même après 1908, nous constatons que les débats sur l'Allemagne et le « modèle allemand » se nouent autour de clichés et ne trahissent en rien une connaissance que les Jeunes Turcs auraient acquise de ce pays.

C'est seulement dans le domaine militaire que l'on doit constater un impact allemand. L'assistance militaire reste donc la première influence culturelle et technologique de l'Allemagne sur l'Empire ottoman ainsi

que sur les Jeunes Turcs. Elle s'articule particulièrement à travers le personnage de von der Goltz dont la réputation est si bien établie que même les plus critiques vis-à-vis de l'Allemagne, même ceux qui dénoncent l'assistance militaire allemande, manifestent leur reconnaissance à son égard. Sa fonction dans la pensée ottomane reste une histoire à écrire. Dans la présente étude, nous avons dû nous contenter de constater l'impact de von der Goltz sans pouvoir véritablement l'analyser.

La position secondaire de l'Allemagne dans la pensée et la politique jeunes-turques se montre également dans le fait que l'image qu'on s'en fait dépend inévitablement de celles de la France et de la Grande-Bretagne : l'Allemagne est toujours pensée par rapport et en opposition à la Grande-Bretagne et, plus encore, à la France. Il s'ensuit que toute représentation négative de l'Allemagne est accompagnée d'une évaluation positive de la Grande-Bretagne et de la France – et vice-versa. Et c'est ce deuxième terme de l'alternative qui va s'imposer davantage, suite à la déception et à la méfiance qui se développent vis-à-vis de l'Occident au cours des années 1900. L'Allemagne va bénéficier de cette appréciation négative des deux pays qui, plus que tout autre, incarnent l'Occident.

Erdal KAYNAR, *Les Jeunes Turcs et l'Allemagne avant 1908.*

L'article traite des rapports des Jeunes Turcs avec l'Allemagne jusqu'à la révolution de 1908. Constatant la marginalité de l'Allemagne dans la pensée et la politique jeunes-turques, il soutient que sa représentation dépend toujours de celles de la Grande-Bretagne et de la France, les deux pays qui sont les principales références politiques et culturelles des Jeunes Turcs. Ce contexte se montre également dans l'hostilité vis-à-vis de l'Allemagne, qui est partagée quasiment par l'ensemble des Jeunes Turcs et qui est particulièrement due au soutien politique de l'Allemagne à Abdülhamid II, l'adversaire des Jeunes Turcs. Examinant des écrits des différentes fractions jeunes-turques, l'article analyse les modalités de la référence à l'Allemagne. Il en suit les modifications à travers les calculs pratiques des Jeunes Turcs que reflètent leurs choix politiques, et les évolutions intellectuelles et politiques du mouvement.

Erdal KAYNAR, *The Young Turks and Germany before 1908*

The article analyses the relationship between the Young Turks and Germany up to the revolution of 1908. Given the marginality of Germany in Young Turk thought and politics, it is arguable that this representation always depended on that of Great Britain and France, the two countries constituting the Young Turks' primary political and cultural references. This context marked also the opposition towards Germany, an opposition shared practically by the entire movement and originating in particular in Germany's political support to Abdülhamid II the enemy of the Young Turks. Based upon a study of papers of various Young Turk groups, the article analyses the construction as well as the function of reference to Germany, and follows its alterations in light of political pragmatism and of intellectual and political evolutions of the movement.

COMPARATIVE ANALYSIS OF SOME TATAR AND CHUVASH AFFIXES

In this paper[1] we present comparative analysis of some Tatar affixes (case affixes *-GA*/*-Dan* and the relative affix *-dagı*) with corresponding to them Chuvash affixes[2] and show the distinction of both languages on morphemo-semantic level. It mostly concerns the directive-dative case affix *-GA* (*-ga*, *-gə, -ka, -kə, -na*, *-nə*, *-a*, *-ə* allomorphs) [2], which is very widely used in Tatar, while the use of similar Chuvash directive-dative-accusative affix *-NA* (*-na*,*-ne*,*-a*,*-e* allomorphs)[3] [1] is used very

Pavel ZHELTOV est professeur à l'Université tchouvache d'État.
e-mail : tchouvachie@yandex.ru

[1] We use in this paper for our Tatar examples a Latin character set – the so called "Yanalif-2" (on the basis of Turkish alphabet), adopted for Tatar language by Tatar Worldwide Congress and affirmed by Tatarstan President's bill. Chuvash examples are transliterated from Cyrillic characters by a similar Latin set, made by us to conform Chuvash phonology. We use *ă*, *ê* for special Chuvash reduced vowels and *š* (s with a caron) for Chuvash velar *s*.

[2] We must note that Tatar (as well as Bashkir) and Chuvash case systems are subjects of a long-time discussion and a similar terminology was not formed for them, so that they are not in conformity with one another. The number of cases in mentioned languages also varies, though almost all affixes have similar correspondences. It is due to the fact that Tatar, Bashkir and Chuvash linguists did not act in a similar way when defining what exactly is a case affix. They did not bother either making their case systems to conform case systems of other Turkick languages.

[3] It is believed by Chuvash linguists [1] that there are only two allomorphs *-a*, *-e* in Chuvash, while the other two *-na*, *-ne* are compound ones, decomposed to the allomorphs *-a*, *-e* and an interphoneme -n-. From this point of view Tatar language has also two allomorphs *-a*, *-ə*, while *-ga*, *-gə, -ka, -kə, -na*, *-nə* are compound ones, decomposed to the allomorphs *-a*, *-ə* and interphonemes *-g-*, *-k-*, *-n-*. But the latest Tatar grammar [2] does not accept this point of view and mentions all eight allomorphs of Tatar directive-dative case : *-ga*, *-gə, -ka, -kə, -na*, *-nə*, *-a*, *-ə*.

Turcica, 38, 2006, p. 325-331

restrictively, so that they are similar used only for directive-dative case. In other situations different Chuvash affixes correspond to Tatar -*GA*.

We had found following distinctions between the case systems of Tatar and Chuvash and following correspondences between Tatar affix -*GA* and Chuvash case affixes.

1. Tatar affix -*GA* (directive-dative case) [2], which is used for expressing modal characteristics "have to, ought to" is corresponding to Chuvash possessive affix -*Ăn*.

(1) Tatar. *Barıy**ga** ukıysı ide əlә* [5]. – "Barıy has/ought to study more". Chuvash. *Barıy**ăn** tata vêrenmelle-xa*.

2. Tatar dependent noun with affix -*GA*, which is used in context of expressing time measurement (age), corresponds in Chuvash to an independent noun with a locative affix *–ta*, glued to the sense defining noun, which is preceded by a numeral.

(2) Tatar. *Kazan**ga** meŋ yel* – "Kazan[4] is thousand years old". Chuvash. *Xusan pin šul**ta***.

Tatar. *Ulım**a** unike yaş* – "My son is twelve years old". Chuvash. *Ivălăm vunike šul**ta***.

One must note that such a construction as in Tatar example (2), resembles by structure very much a Russian one – "Казан**и** тысяча лет" ("Kazan**i** tysiacha let"), where -*i* is the Russian ending of dative case. Such a construction is the sole feature of Tatar and is not found in any of other Turkick languages [3], all Turkick languages (as described in [3]) using the locative affix -*da* instead, compare:

Turkish. *Ahmed iki yaşın**da*** – "Ahmed is two years old", which is just like the Chuvash one in example (2).

So, one can conclude, that such use of the affix -*GA* in Tatar is possibly the result of the later influence of Russian language.

3. The dependent noun with Tatar affixes -*GA* and -*DAn* (ablative case) [2], used to denote an object, serving the cause of perfection or imperfection of an action corresponds to the Chuvash affix of creative case -*pA* (allomorphs -*pa*, -*pe*), glued to a dependent noun. These affixes in the given context can be translated into English using prepositions "by", "with", "from".

(3) Tatar. *maturlık**ka** is kitü* [5] – "to be astonished **by** beauty". Chuvash. *ilemlêx**pe** têlên*.

(4) Tatar. *suık**ka**/suık**tan** kaltırau* [5] – "to shiver **with** cold". Chuvash. *sivê**pe** çêtre*.

(5) Tatar. *cılı**ga** ərü* [5] – "to melt **from** warmth". Chuvash. *ăşă**pa**/[ăşă pulni**pe**] irêl*.

[4] The capital of Tatarstan Republic.

4. The Tatar affix *-GA* corresponds to the Chuvash ablative or creative affix, in case of a dependent noun, expressing an abstract object of presence of a certain feature of an action.

(6) Tatar. *bөten kөç**kə** çabu* [5] – "to run **with** all one's might".
Chuvash. *pêtêm văyran çup.*

(7) Tatar. *bөtөn tavış**ka** kıçkıru* [5] – "to shout **at** the top of one's voice".
Chuvash. *pêtêm sasăpa kăşkăr.*

5. The Tatar construction with the affixes *-GA* or *-Dan* glued to the dependent noun, serving as a verbal object (Tatar. *kolagıŋ**a***, Chuvash. *xălxu**ran*** "in your ear"), corresponds the Chuvash construction with the affix ablative case *-TAn*, glued to a dependent noun.

(8) Tatar. *min sineŋ kolagıŋ**a** pışıldadım*[5]– "I whispered **in** your ear".
Chuvash. *Epê sana xălxu**ran** păşăltatrăm.*

(9) Tatar. *malay kadak**ka** suktı* [5] – "the boy struck the nail".
Chuvash. *Arşın aça păta**ran** şaprê.*

(10) Tatar. *min malay**nı** kulık**nan** tottım* [5]– "I seized the boy **by** his hand".
Chuvash. *Epê arşın aça**na** hullin**çen** tıtrăm.*

(11) Tatar. *malay dustın**nan** utın yardırdı* [5]– "the boy made his friend chop wood".
Chuvash. *Arşın aça tus**ne** vută şurtarçê.*

6. A dependent noun with the affix *-nI* (genitive case, *-nı*/*-ni* allomorphs) [2], corresponds to the Chuvash affix of dative-genetive case, while the second dependent name with the affix *-GA* corresponds to a dependent name with cause-effect affix *-şăn* in Chuvash.

(12) Tatar. *abzıy sarık**nı** kəcə**ge** alıştırdı* [5]– "the peasant changed the sheep **for** the goat".
Chuvash. *xresçen surăx**ne*** [*parsa kaçaka ilçê*]/[*kaçaka**şăn** paç**ê***].

(13) Tatar. *sarık**nı** un sum**ga** sattı*[5]– "sold the sheep **for** ten roubles".
Chuvash. *surăx**ne** vun tênkepe sutrê.*

(14) Tatar. *abıy**dan** baş**ka*** [5]– "**besides** my elder brother".
Chuvash. *piççe**sêr** puş**săr**/puş**ne**.*

7. The phenomenon of recursion on the morphology level is present both in Tatar and Chuvash as well as in other Turkick languages. It is formed in Tatar with the help of the relative affix *-DAgI* (*-dagı*/*-dəge*/*-tagı*/*-təge* allomorphs)[2], similar to Turkish *-deki*/*-daki* [3], which, by our opinion, from historical point of view, consists from the locative affix *-DA* and noun prominence affix *-gI*, the later not productive and not used separately from *-DA* in most Turkick languages of Kipchak and Oguz groups (except the fact of it used as a relative pronoun *ki* "which" in Turkish). But this affix is well productive in Chuvash (the affix of noun prominence *-xi*, used to form adjectives from nouns) [1]- *şur**xi*** "spring" (adjective), *maltan**xi*** "former".

Chuvash language with its prominent affixes *-i*/*-ê*, which are undistinguishable from the 3-rd person possession affixes, as well as with prominence affix *-i*, the affix of noun prominence form *-xi* and adjective prominence affix (called also substantivation affix) *-sker* (from Chuvash noun *êsker* – "object, thing") [1] stands out sharply from other Turkick languages.

All these affixes are used in Chuvash in frames of the so called definiteness category (also called prominence category), which is absent in other Turkick languages. We can illustrate the features of Chuvash definiteness category through European languages – the definite and indefinite articles in Romanian languages (for example the French indefinite articles *un*, *une*, *uns*, *unes*, *des* and definite articles *le*, *la*, *les*), or better the English indefinite article *a* and definite *the*.

But all this doesn't give anything to the understanding of their origin as is not anyhow genetically linked. Have not found anything linked with Chuvash definiteness category in Turkick and Finno-Ougric languages, as well as in Mongolian, we inquired about this situation in Iranian languages. As known from history [6], Chuvash were one of the first Turkick tribes which had a long-term contact with settled Iranians, as Bulgaro-Chuvash tribes were first Turkick settlers in Central Asia beginning from IV century B.C. Numerous loanwords into Chuvash from Iranian languages of this period are known, as well as numerous parallels in culture: clothing, beliefs and agricultural set-up.

By our opinion Iranian izaphet/(status constructus) (don't mix it up with similar named, but defining a qualitatively different conception in Turkick languages and in Chuvash), defining the conjunction of a noun with a postpositioned attribute with the means of an enclitic indicator *-i*, glued to the noun [4] is in the nearest conformity with Chuvash prominent affixes *-i*/*-ê*. Iranian enclitic indicator *-i* is considered to originate from the relative pronoun "which". Compare: Tadjik. *kitob-**i** xub* "book good" (a definite book, the book know to both speakers);

Chuvash. *kênek**i** layăx* "the book good" (an affirmative sentence, where the adjective can be postpositioned, while in other cases it always precedes the substantive)[5]. A similar construction to the Chuvash example above (<substantive&adjective> without any link-words before and between them) never occurs in most of Turkick languages [3], though a pattern like <demonstrative pronoun&substantive&link-word&adjective> is possible: Turkish. *Bu kitab çok iyi*. – "This book is very good" – Chuvash. "*Ku kêneke pitê layăx*".

But the possibility of Iranian izaphet (status constructus) influence on the appearance of the prominence category in ancient Bulgaro-Chuvash

[5] Such a situation when an attribute (adjective) follows (and not precedes) the noun (substantive) without the verb "is", never occurs in modern German and Romanian languages, but occurs in Slavic (Russian "книга хорошая"/"kniga xoroshaya"/ – an affirmative sentence as well).

on the basis of actually Chuvash possessive affixes -*i*/-*ê*, as well as the borrowing of Oguz and Kipchak -*dagı*/-*deki* affixes from possible ancient Chuvash -**taxi* (which we can't find in Chuvash dialects of XVII-XXI centuries)[6], needs additive study.

The relative -*dagı*/-*deki* affixes correspond to modern Chuvash affixes -*ti* (locative affix -*ta* + prominent affix -*i*) and -*çi* (the soft allomorph of the affix-*ti*), the affix -*xi* not used for this purpose in modern Chuvash.

The mentioned affixes -*dagı* in Tatar and -*ti*/-*çi* in Chuvash can be glued more than one time to a subjective to form the so called "recursive structures".

Recursive structures in English are formed with the means of relative pronouns – "who", "which", "what" and with the means of demonstrative pronouns "that", "those", "these".

(15) *Avıl**dagı*** [5] – "that, who/which is in the village".
Village+***dagı***.
*Yal**ti***.
Village+***ti***.

(17) *Avıl**dagı**larga* [5] – "to those who/which are in the village".
Village+***dagı***+PL+DAT-DIR
*Yal**ti**sene*.
Village+***ti***+PL+DAT-DIR

(18) *Avıl**dagı**lar**dagı**ga* [5]– "to that, which/who is by those, who are in the village".
Village+***dagı***+PL+ ***dagı*** +DAT-DIR
*Yal**ti**sen**çi**ne*.
Village+***ti***+PL+***çi*** +DAT-DIR

(19) *Avıl**dagı**lar**dagı**larga* [5]– "to those, who/which are by those, who/which are in the village".
Village+***dagı***+PL+ ***dagı*** +PL+DAT-DIR
*Yal**ti**sen**çi**sene*. Village+***ti***+PL+***çi*** +PL+DAT-DIR

REFERENCES

1. Сергеев В.И. Хальхи чăваш чĕлхи. Морфологи. Вĕренӳ кĕнеки. – Шупашкар: Чăваш патшалăх университечĕн изд-ви, 1992. / Sergeyev V.I. Modern Chuvash language. Morphology. Textbook – Cheboksary, Chuvash State University publishers, 1992.
2. Татарская грамматика. В 3-х томах. – Казань: Татарское кн. изд-во, 1993. /Tatar grammar. In 3 volumes. – Kazan, Tatar publishers, 1993.
3. Дмитриев Н.К. Строй тюркских языков. М.: Изд-во восточной лит-ры, 1962. / Dmitriev N.K. The structure of Turkick languages. Moscow, Oriental literature publishers, 1962.
4. Расторгуева В.С. Краткий очерк грамматики таджикского языка в кн.: Тадж.- рус. словарь, М., 1954. / Rastorguyeva V.S. A brief essay of Tadjik grammar in Tadjik-Russian dictionary, Moscow, 1954.
5. Сулейманов Д.Ш., Гатиатуллин А.Р. Структурно-функциональная компьютерная модель татарских морфем. – Казань: Изд-во «Фэн», 2003. 220 с. / Suleymanov D. Sh., Gatiatullin A.R. A structural-functional computer model of Tatar morphemes. – Kazan: "F∂n" ("Science") publishers, 2003, 220 p.
6. Егоров В.Г. Современный чувашский литературный язык в сравнительно-историческом освещении. Второе, исправленное издание. Чебоксары, 1971. / Yegorov V.G. Modern Chuvash language in the light of comparative and historical interpretation. Second, revised edition. Cheboksary, Chuvash publishers, 1971.

Pavel ZHELTOV, *Comparative Analysis of some Tatar and Chuvash Affixes*

In the paper is presented a comparative analysis of some Tatar and Chuvash case affixes and are shown distinctions between both languages on morpheme-semantic level. It mostly concerns the directive-dative case affix -*GA*, which is very widely used in Tatar, and the similar to it Chuvash directive-dative-accusative affix -*NA*, which is used more restrictively, so that they are similarly used only for directive-dative. In other samples, the sense, expressed in Tatar by the affix -*GA*, is expressed in Chuvash by possessive case affix -*Ăn*, by locative case affix -*TA* and by ablative case affix -*TAn*. Were investigated Tatar relative affix -*DagI* and Chuvash affix -*Ti* (a combination of locative affix -*TA* and prominent affix -*i*), which can be glued to a subjective more than once to form the so-called “recursive structures”. The definiteness category, present only in Chuvash, and expressed by prominence affixes (-*i*/-*ĕ*, -*i*, -*xi*, -*sker*), was investigated as well.

Pavel ZHELTOV, *Analyse comparative de quelques affixes tatares et tchouvaches*

L’article présente une analyse comparative de quelques affixes tatares et tchouvaches et montre les distinctions des deux langues au niveau morphémo-sémantique. Sont principalement concernés l’affixe du cas directif-datif -*GA*, largement utilisé en tatare, et l’affixe tchouvache du cas directif-datif-accusatif -*NA*, qui lui ressemble, mais est moins utilisé. Leur emploi est identique seulement pour l’expression du directif-datif. Dans les autres exemples, le sens, exprimé en tatare par l’affixe -*GA*, est exprimé en tchouvache par les affixes casuels du possessif -*Ăn*, du locatif -*TA* et de l’ablatif -*TAn*. Sont examinés l’affixe relatif tatare -*DagI* et l’affixe tchouvache -*Ti* (combination du locatif -*TA* et d’affixe de proéminence -*i*), qui peuvent être agglutinés au sujet plus d’une fois pour former les dites “structures récursives”. La catégorie du défini, présente uniquement en tchouvache et exprimée par les affixes de proéminence (-*i*/-*ĕ*, -*i*, -*xi*, -*sker*) est également analysée.

DEUX FAITS ÉNONCIATIFS À VALEUR SUBJECTIVE

Le point de vue et le postrhème en turc oral

Le turc est une langue dont l'ordre syntaxique est '(S) O V + pers'. Selon le contexte, le sujet peut être absent au début du fait que le prédicat (verbal ou nominal) a la particularité de contenir des marques de personne. Alors que, dans la langue parlée, cette structure syntaxique peut recevoir un constituant supplémentaire qui est le « postrhème ». Nous pouvons qualifier le postrhème d'élément supplémentaire en raison du fait que c'est un *emploi propre à l'oral*, tandis qu'à l'écrit, cette forme de dislocation est considérée comme une *structure inversée*, voire même comme une phrase incorrecte. Donc, à la différence du fonctionnement syntaxique de l'écrit (cité plus haut), l'ordre syntaxique du turc parlé présente plutôt les deux structures suivantes :

Fig. 1

1. (PDV) O Préd + pers (Postrhème)	2. (Lig) O Préd + pers (Postrhème)

Un énoncé oral est en principe initialisé soit par un ligateur, soit par un indice de modalité qui est, dans la plupart des cas, un marqueur de point de vue (PDV) de nature pronominale du type *'ben'* (moi) et *'bence'* (à mon avis), lesquels sont majoritairement utilisés par rapport aux autres marqueurs de PDV que nous allons voir ultérieurement.

Selim YILMAZ est maître de conférences.
Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü, Göztepe Kampüsü, İstanbul, Türkiye (selyilmaz@superonline.com)

Turcica, 38, 2006, p. 333-352

L'énoncé ci-dessous est typique avec *'ben'* qui se place en tête, pour introduire un énoncé rhématique modalisé au moyen de l'adverbe *'şahsen'* (personnellement) et du prédicat *'düşünüyor-um'* (je pense) :

(1) ***ben*** *şahsen şöyle düşünüyorum* (TY, AHT 30)[1]
moi personnellement ainsi je pense
⇒ moi, personnellement, c'est ainsi que je pense

En ce qui concerne la traduction en français des énoncés, d'abord, nous ferons la traduction mot à mot des exemples afin de donner le sens de chaque mot, ensuite, nous ajouterons la traduction normale du contexte général. A ce niveau, nous serons attentifs à ce que la traduction soit fidèle au contexte original pour pouvoir illustrer le fait modo-énonciatif qui ressort de la structure syntaxique de l'énoncé. Avec ce double procédé de traduction, il nous sera possible de voir ce qui se passe tant au niveau structural qu'au niveau contextuel, et cela dans le processus de passage de la langue de départ (le turc) vers la langue cible (le français).

Dans cette étude, nous allons essayer de trouver une réponse aux questions suivantes :

a) Dans quelle situation d'énonciation, le locuteur utilise-t-il le point de vue et le postrhème ?
b) Quel rapport y a-t-il entre le point de vue et le postrhème ? Peut-on les considérer comme PDV initial et PDV final ?
c) Quelles sont les valeurs et fonctions de ces deux constituants dans l'interaction ?

A partir de ces trois questions, nous chercherons à mettre en lumière le cas de *'ben'* à l'initiale comme marqueur typique de point de vue, et celui de *'ben'* à la finale en position de postrhème. Néanmoins, nous pouvons dire que le vrai marqueur de point de vue est celui qui se situe en tête de l'énoncé pour introduire la partie thématique. En revanche, nous essaierons de déterminer le statut de *'ben'* en postrhème à la fin de l'énoncé. Nous verrons finalement si un postrhème est susceptible ou non de marquer, et même de souligner le point de vue du sujet parlant au moment de la parole.

Étant donné que le turc présente une syntaxe assez variable, le marqueur de point de vue peut détenir n'importe quelle position dans le discours oral. Prenons l'exemple du pronom de la première personne du singulier *'ben'* (moi) utilisé comme marqueur de point de vue dans un énoncé oral avec les verbes '*yap-mak'* (faire) et '*düşün-mek'* (penser)[2] :

[1] Les initiales du nom du corpus et du locuteur avec le numéro indiquant le tour de parole. Pour les abréviations grammaticales, voir la liste à la fin de l'article.

[2] A noter que le suffixe *"-mek/-mak"* est la marque de l'infinitif du verbe turc.

Fig. 2

YAPMAK (faire) / *DÜŞÜNMEK* (penser)		
*Yapıyor-**um*** *Düşüneceğ-**im***	⇒ je fais ⇒ je penserai	Rhème assertif simple
*<u>Ben</u> yapıyor-**um*** *<u>Ben</u> düşüneceğ-**im***	⇒ moi, je fais ⇒ moi, je penserai	PDV + Rhème
*Bunu yapan <u>ben</u>-**im*** *Bunu düşünecek <u>ben</u>-**im***	⇒ c'est moi qui fais ⇒ c'est moi qui penserai	PDV focalisé en rhème
*Yapıyor-**um** <u>ben</u>* *Düşüneceğ-**im** <u>ben</u>*	⇒ je le fais, moi ⇒ je le penserai, moi	Rhème + Postrhème

Les exemples d'énoncé contenant le point de vue et le postrhème seront sélectionnés à travers cinq corpus qui ont fait l'objet de discussions assez familières et amicales enregistrées en situation naturelle. Les locuteurs sont de jeunes étudiants et enseignants turcs. Voici la liste des corpus avec le thème et la durée :

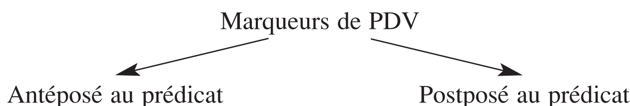
Fig. 3

Corpus	Durée	Nombre de mots
1. Corpus TY *Turistik Yerler* (Lieux touristiques)	29.12 min	4 095
2. Corpus M *Memleket* (Région natale)	26.25 min	3 672
3. Corpus D *Diller* (Langues)	28.18 min	4 361
4. Corpus E *Eğitim/Öğretim* (Education)	28.77 min	3 303
5. Corpus T *Türkiye* (Turquie)	35.42 min	6 308
TOTAL	147.74 min	21 739

1. DEUX GRANDES CATÉGORIES DE MARQUEURS DE PDV

En prenant comme repère syntaxique le 'prédicat', il nous est possible d'établir deux grandes catégories de point de vue dans l'énoncé oral : a) PDV antéposé au prédicat, b) PDV postposé au prédicat.

Fig. 4



Point de vue antéposé au prédicat : 'Ben' et ses variantes

Le point de vue (PDV) est un indice de modalité qui implique la pensée personnelle de l'énonciateur. En turc, sur le plan sémantique, la marque explicite de cette modalité subjective est *'bence'* qui signifie 'à mon avis'. Mais, nous pouvons aussi utiliser le pronom de la première personne du singulier *'ben'* (moi), *'ben de'* (moi aussi), et ses variantes comme '*benim için, bana göre*' (pour moi), lorsqu'on a l'intention d'exprimer notre opinion personnelle[3]. Dans ce cas, il est question d'une stratégie énonciative déterminée par la position de l'énonciateur à l'égard de ce qu'il dit et vis-à-vis de l'interlocuteur. Dans l'exemple suivant, '*ben*' introduit l'énoncé qui se termine avec l'indice de personne *'-um'* (1Ps) associé au prédicat *'düşünüyor-um'* (je pense).

(2) *kesinlikle **ben** de aynı şeyi düşünüyorum* (E, DH32)
certainement moi aussi même chose je pense
⇒ certainement, moi aussi je pense la même chose

Dans la marque explicite de PDV *'bence'* (à mon avis) constituée de la combinaison de *"ben"* et du suffixe *'-ce'*, chacun des deux éléments présente les fonctions suivantes :

Fig. 5

BEN+CE	
BEN	-CE
Identification du locuteur comme énonciateur au moment de la parole ⇒ *position énonciative* (face à l'autre)	Détermination du PDV [objet du discours = expérience vécue par E] ⇒ *prise en charge* du PDV par l'énonciateur

Bien que le turc dispose des marques spécifiques (de personne) pour exprimer le point de vue, il faut souligner que ces marques ont pour fonction d'introduire le point de vue du locuteur, ancré dans la totalité de l'énoncé, et non pas dans une partie de l'énoncé. De ce fait, nous pouvons dire que l'expression du point de vue, à l'oral, est *un fait plutôt énonciatif que syntaxique* dont le repère est le locuteur lui-même comme

[3] Dans la *Grammaire de l'intonation*, MOREL et DANON-BOILEAU définissent ainsi le point de vue pour le français : "Le point de vue souligne l'identité de l'énonciateur qui sert de caution à ce qui va être dit. On y trouve des expressions autonomes telles que 'moi, à mon avis, pour moi' ou bien encore 'X dit que, selon X…'. […] L'expression du point de vue est parfois associée à la caractérisation de la valeur de la modalité, repérables dans l'emploi de certains pronoms ('on', 'tu' par exemple) ou conjonctions ('si' et 'quand' en particulier)." (1998 : 40).

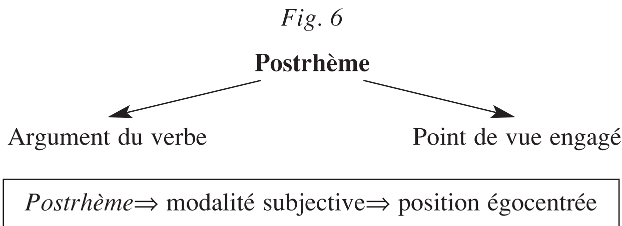
sujet parlant au moment de l'énonciation. Autrement dit, il serait plus juste de considérer ce phénomène langagier comme un procédé énonciatif lié à la structure syntaxique de l'énoncé en question, c'est-à-dire l'énoncé dans un contexte bien précis. A ce propos, dans son ouvrage *La Structure des Langues,* Hagège (1982 : 100) met, lui aussi, l'accent sur l'énonciation et le locuteur-repère en soulignant la notion d'*ego comme centre de déixis* : "Il reste qu'une propriété des énoncés linguistiques est d'être ancrés sur la situation d'énonciation. Au centre, celui qui les profère, le locuteur : *ego*, qu'il se nomme ou non par un "je" explicite, est le point de référence."

PDV postposé au prédicat : 'le postrhème'

En turc, le dernier élément de l'énoncé est bien entendu le prédicat ; mais à l'oral, il arrive que ce dernier soit suivi d'un postrhème qui devient alors l'élément final[4]. Pourquoi insistons-nous sur le terme de "dernier élément" ou "élément final" ? Pour la simple raison que par leur position syntaxique, le premier et le dernier élément de l'énoncé ont naturellement une valeur discursive et énonciative particulière par rapport aux autres constituants de l'énoncé.

En effet, les positions initiale et finale sont non seulement les repères syntaxiques marquant les limites de l'énoncé, mais aussi un moyen discursif, pour l'énonciateur, de déterminer ce qui est essentiel dans son point de vue en y attirant l'attention de l'autre. De ce fait, le postrhème réitère *a posteriori* soit un argument du prédicat, soit le point de vue engagé[5]. En partant de cette conception et suivant sa position postposée au prédicat, cet élément final est aussi considéré comme un "*post-predicate*" dans la linguistique anglophone.

Fig. 6



[4] Selon Morel et Danon-Boileau : "Dans le postrhème, l'énonciateur redonne l'élément qui fonde sa prédication. Le repli en plage basse et l'absence de modulation souligne son désir de soustraire à la contestation son dire, dont il considère qu'il est le seul à pouvoir l'énoncer." *(Ibid.,* p. 30).

[5] Morel M.-A. (1998), "Analyse de la structure de l'oral", Polycopié du séminaire de DEA/Doctorat, université de Paris III – Sorbonne nouvelle, Centre de linguistique française, EA 1483.

Cependant, le postrhème peut également être défini par le phénomène de "dislocation"[6]. Dans le *Dictionnaire* de Ducrot et Schaeffer (1995 : 452), la "dislocation" est ainsi définie : "[…] C'est le cas pour certaines intonations, et aussi pour certaines structures comme, en français, la dislocation, consistant à détacher un mot, et à le reprendre par un pronom non accentué : un énoncé comme 'Jean, il est venu' ne peut guère avoir pour thème que la personne désignée par le mot Jean".

Avant de passer aux catégories de point de vue postrhématique, nous voudrions donner un exemple à la fois intéressant et particulier du fait qu'il présente la valeur de modalité subjective du postrhème, et reflète ainsi la prise de position égocentrée de l'énonciateur. Il s'agit d'un énoncé où le point de vue est marqué avec le postrhème *'şahsen'* qui veut dire "personnellement". En parlant de la cuisine de sa région, le locuteur exprime son opinion personnelle et dit (M, AHT23) :

(3) *onları seviyorum {**şahsen**}*[7]

ceux-là j'aime personnellement

⇒ je les aime (personnellement) / j'aime ces plats (personnellement)

Ce deuxième exemple d'énoncé représente le cas général où le marqueur de PDV est utilisé en postrhème :

(4) *yok hiç hayatımda gitmedim {**ben**}* (M, DH4)

non jamais dans ma vie je n'y suis pas allé moi

⇒ non, je n'y suis jamais allé de ma vie, (moi)

2. PDV EN THEME (À L'INITIAL DE L'ÉNONCÉ)

Dans la partie thématique, le point de vue marquant la subjectivité, et plus précisément le jugement personnel du locuteur, se situe toujours au début du thème, et donc en tête de l'énoncé. Dans ce cas, l'élément central du thème ou de l'objet du discours est l'énonciateur lui-même. En effet, l'énoncé démarre avec *'ben'* qui va introduire par la suite une expérience vécue par l'énonciateur ou une situation qui lui est personnelle (voir exemples ci-dessous).

[6] Blanche-Benveniste définit le "postrhème" comme une construction disloquée à droite (dislocation à droite). (1997 : 68). D'autre part, ce constituant apparaît aussi chez le même linguiste dans la classe *macro-syntaxe* comme un élément "post-final" se situant après le noyau. (1997 : 120-121).

[7] *Conventions de transcription* : {…} (postrhème), # pause-silence, eee hésitation, <…> recouvrement de voix, (…) segment non-prononcé, __ (soulignement) accent d'insistance.

Fonction du PDV : Support lexical disjoint ?

Le marqueur de PDV fonctionne ici comme un " support lexical disjoint "[8] qui se trouve dissocié intonativement et syntaxiquement du rhème.

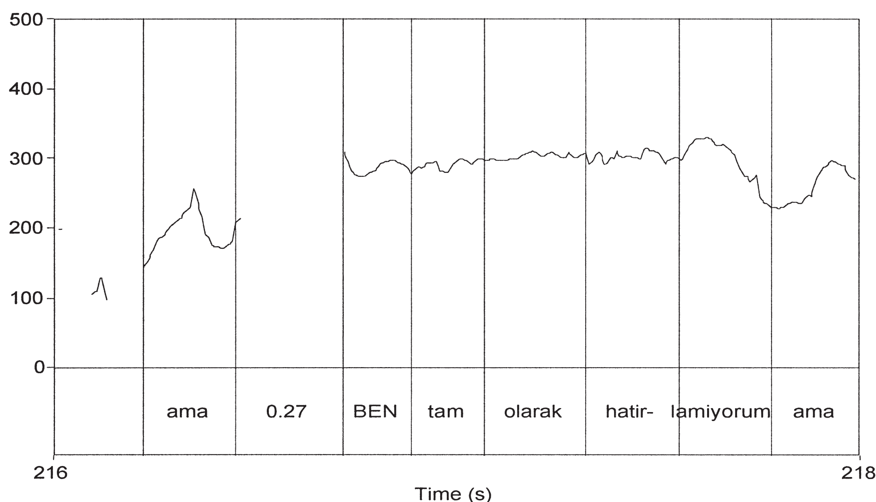
(5) *ama* # ***ben*** *tam olarak hatırlamıyorum* (TY, AK6)
mais moi complet comme je ne me souviens pas
⇒ mais moi, je ne me rappelle pas tout à fait

Dans le tracé mélodique de cet exemple, nous remarquons que *'ben'* en thème réhausse l'énoncé jusqu'à 300Hz, après le ligateur *'ama'* (mais) qui est plus bas, et entraîne par la suite une légère descente. Ce contour intonatif est typique au thème qui présente en principe une montée intonative qui, dans la suite, va nécessiter dans la suite une descente avec le rhème.

La pause après le ligateur, dont la durée est assez courte, n'empêche pas la thématisation avec '*ben'* suivi de la modalité épistémique '*tam olarak'* (tout à fait).

Nous pouvons donc constater avec cet exemple représentatif que *'ben'* obéit à ce principe intonatif de thème (montant) et de rhème (descendant).

Fig. 7



[8] Cette notion, appartenant à MOREL et DANON-BOILEAU (1998 : 37–41), convient parfaitement au marqueur de PDV qui initialise la partie thématique dans l'énoncé oral en turc.

En voici deux autres exemples avec *'bence'* (à mon avis) et *'benim'* (à moi) :

(6) ***bence*** *dünyadaki bi(r)çok insan için geçerli {bu olay}* (TY, AK34)
à mon avis dans le monde la plupart personne pour valable ce fait
⇒ à mon avis, ce fait est valable pour la plupart des gens dans le monde entier

(7) *ama* ***benim*** *hatırladığım kadarıyla yaklaşık yani elli yıllık filan*
mais à moi dont je me souviens autant environ c-à-d 50 d'années tel
bi(r) geçmişi var {üniversitenin} (TY, AK6)
un passé il y a l'université
⇒ mais moi, autant que je me souvienne, elle a un passé d'environ une cinquantaine d'années, à peu près, l'université

3. PDV EN RHEME (AU MILIEU DE L'ÉNONCÉ)

Le point de vue peut aussi être marqué dans le rhème. Dans ce cas, le marqueur le plus souvent utilisé est le pronom personnel *'ben'* dont la position syntaxique est le début du rhème. Même si *'ben'* introduit le rhème, le prédicat est généralement doté du suffixe de personne, qu'il soit de nature nominale ou verbale. L'énonciateur s'impose dans le discours en usant de la structure "*ben* + rhème" qui peut être glosée comme "c'est bien moi qui…". Ce fait syntaxico-sémantique peut être considéré comme une structure d'emphase avec soulignement du sujet qui est le locuteur lui-même.

Fonction du PDV : Support du rhème ?

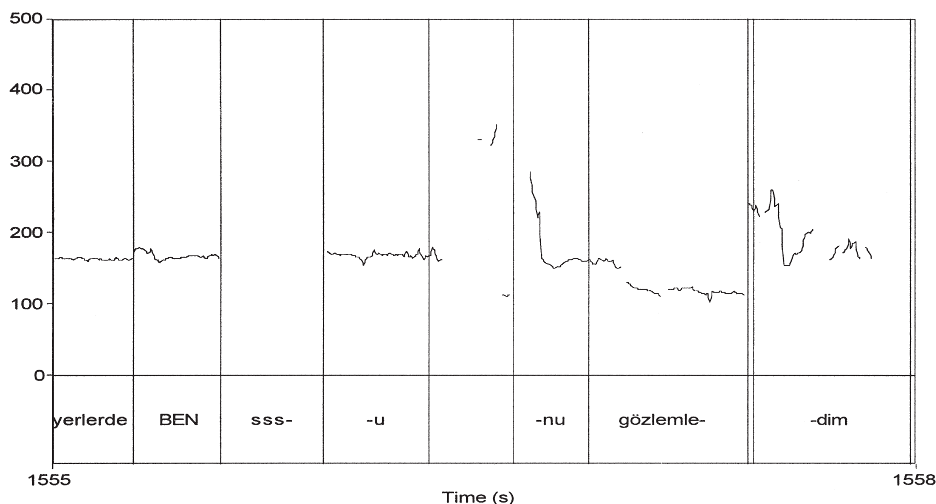
Dans le cas où le point de vue introduit la partie rhématique, le marqueur de point de vue aura pour fonction de support de la prédication du rhème.

(8) *e # ama işte # gidilen yerlerde* **ben** *şunu gözlemledim* (TY, AHT36)
mais voilà visités dans les lieux moi cela j'ai observé
⇒ mais voilà, j'ai observé cela dans les endroits visités

Dans cet énoncé (voir le tracé suivant), le thème se déroule dans la plage basse en dessous de 200Hz, alors que le rhème présente deux montées intonatives vers 300Hz. D'autre part, il est clair que *'ben'* est dissocié intonativement du rhème, et qu'il n'y a pas de rupture segmentale et suprasegmentale entre ce marqueur et la finale du thème. De ce fait, il semble que *'ben'* est plutôt attaché au thème qu'au rhème, mais ici c'est le contexte qui nous permet de déterminer à quelle partie de l'énoncé il appartient. En effet, ce marqueur de PDV est en liaison syntaxique et sémantique avec le rhème, ce qui entraîne d'ailleurs les deux pics intonatifs remontant à 300Hz. La hauteur intonative de *'ben'* en dessous de

200Hz (un peu plus de 150Hz) confirme également que ce constituant a le statut d'introducteur de rhème. Car en principe, le rhème présente une intonation descendante dans la plage basse en dessous de 200Hz.

Fig. 8



Nous pouvons enchaîner avec d'autres exemples d'énoncés contenant les marqueurs de PDV *'benim'* (*ben*+poss), *'beni'* (*ben*+acc), *'bence'* (*ben*+pdv), et *'bana'* (*ben*+dat) :

(9) *yani Rizeli*[9] *olmanıza rağmen* ***benim*** *<dikkatimi çekti>* (TY, AHT15)
c.à.d de Rize vous êtes malgré à moi ça m'a attiré l'attention
⇒ en fait, malgré que vous soyez de Rize, cela a attiré mon attention

(10) *İstanbul çok kalabalık # kalabalık olması* ***beni*** *çok rahatsız ediyor* (T, MG6)
Istanbul très peuplé peuplé qu'elle soit à moi beaucoup dérangé cela fait
⇒ Istanbul est très peuplée, qu'elle soit très peuplée me dérange beaucoup

(11) *İstanbul'daki üniversitelerin Anadolu'daki üniversitelere göre*
d'Istanbul les universités de l'Anatolie aux universités selon
bence *çok daha büyük avantajı var* (E, MG33)
à mon avis beaucoup plus grand avantage il y a
⇒ par rapport aux universités de l'Anatolie, les universités d'Istanbul, à mon avis, ont beaucoup plus d'avantages

[9] Rize est une ville turque, située près de la mer Noire.

(12) *a ama gerçekten bi(r) hafta da olsa* ***bana*** *yetti* (M, DH30)
mais vraiment une semaine même si c'est à moi cela a suffi
⇒ mais vraiment, même une semaine m'a suffi

4. PDV EN POSTRHEME (À LA FINALE)

Fonction du PDV en postrhème: Modalité supplémentaire et marqueur d'explicitation du rhème ?[10]

En position de postrhème, le marqueur de PDV fonctionne comme une *modalité supplémentaire* puisqu'il se place juste après le prédicat auquel se trouve déjà associé un indice de personne. Dans ce cas, le postrhème a pour fonction d'expliciter la *référence* de l'argument exprimé dans la prédication du rhème. Cette référence est le sujet parlant au moment de l'énonciation qui représente l'énonciateur lui-même marqué avec *'ben'*.

Mise en valeur d'un élément thématique (objet du discours)

Le postrhème se caractérise par le fait qu'il n'est pas séparé du rhème par une pause ou un 'e' d'hésitation[11], et aussi par le fait qu'il ne présente jamais de prédication. Il est en général court et bref au niveau syntaxique, avec un ou deux mots, et a pour fonction de compléter le rhème sur le plan spatio-temporel ou modal. Dans l'exemple (13), le postrhème *'İstanbul'un'* (d'Istanbul) au génitif *'-un'* indique qu'il s'agit bien d'un élément thématique, d'une partie de l'objet du discours que l'énonciateur veut mettre en valeur aux yeux de son interlocuteur[12].

Il ne faut pas oublier de noter que la mise en valeur d'un élément thématique avec un postrhème est une opération qui s'effectue dans le cadre de la modalité subjective, et en rapport avec le jugement ou l'argument de l'énonciateur. Dans cet exemple, l'élément qui doit être mis en valeur selon le point de vue de l'énonciateur est "le niveau économique d'Istanbul" marqué en postrhème par une construction nominale au génitif *"Istanbul'un"* (d'Istanbul).

(13) *fakat insanlar # daha ziyade ekonomik boyutuyla*
mais les gens plutôt économique avec le niveau
<……………………thème……………………………>
ilgileniyor **{*İstanbul'un*}** (T, MG8)
il s'intéresse à Istanbul
<rhème> <postrhème>
⇒ mais les gens s'intéressent plutôt au niveau économique d'Istanbul

[10] En raison du fait que le prédicat est déjà doté d'une marque de personne.

[11] Cette marque, différente selon les langues, est transcrite par exemple par : "euh", en français.

[12] A ce propos, MOREL et DANON-BOILEAU prétendent que le postrhème apparaît largement quand la stratégie de discours l'exige, notamment dès que la discordance se confirme (*Ibid.,* p. 30).

Position égocentrée avec 'ben'

Le postrhème comme indice de modalité est le plus souvent le marqueur de point de vue *'ben'* (moi) et ses variantes comme *'bence'* (à mon avis), *'benim için'* (pour moi), *'bana göre'* (selon moi-même). La modalité dominante en position postrhématique est la subjectivité avec le pronom personnel *'ben'* : ce type de postrhème marque un renvoi anaphorique à ce qui vient d'être dit, en vue d'une prise en charge fortement égocentrée[13].

Fig. 9

V + personne (-m) *{ben}*

Dans cette formule prédicative (ci-dessus), avec un verbe suivi du postrhème *'ben'*, il faut un rhème assertif structuré avec une prédication plus ou moins modalisée.

(14) *Türkiye'nin gerçekten turizm olarak çok önemli bir yeri olduğunu*
à la Turquie vraiment tourisme comme bcp important une place qu'il y a
<……………………………thème………………………………………>
düşünüyorum {***ben***} (TY, AK3)
je pense moi
<….rhème…> <postrhème>
⇒ moi, je pense que la Turquie a vraiment une place importante au niveau touristique

Dans l'exemple ci-dessus, le postrhème est le pronom personnel de la première personne du singulier *'ben'* (moi) avec lequel l'énonciateur indique qu'il s'agit bien de son point de vue personnel.

Cependant, la question qu'on pourrait se poser est la suivante : Pourquoi le locuteur a-t-il besoin d'utiliser *'ben'* en postrhème ? Pour répondre à cette question, il suffit de voir du côté du thème et du rhème qui précèdent et qui entraînent en quelque sorte le soulignement du point de vue en postrhème. En effet, la structure syntaxique du thème et du rhème présente une valeur sémantique et modale assez considérable qui explique l'utilisation de *'ben'* à la finale :

a) La modalité épistémique avec l'adverbe *'gerçekten'* (vraiment) et la modalité appréciative avec le qualificatif *'önemli'* (important) dans la partie thématique.
b) Le verbe *'düşün-mek'* (penser) à valeur subjective qui implique directement le sujet parlant dans le rhème.

[13] " L'énoncé constitué d'un rhème et d'un postrhème est en quelque sorte bouclé sur lui-même : le rhème exprime une conclusion polémique, une prise de position modale forte, mais l'élément qui la fonde est exprimé dans un postrhème qui se soustrait à la coénonciation, et l'argument qu'il donne devient ainsi irréfutable. " (*Ibid.,* p. 30).

La structure syntaxique très sémantisée et modalisée du thème et du rhème explique la fonction de soulignement et de prise en charge égocentrée du postrhème *'ben'*.

Dans la traduction en français, le postrhème *'ben'* se place dans sa position habituelle en tête de l'énoncé comme marqueur de point de vue.

La structure 'V+1Ps (-m) *ben*' avec le marqueur de point de vue en postrhème indique qu'il y a deux opérations :

a) Identification du sujet du procès en question.

b) Prise de position modale avec *'ben'*.

En d'autres termes, premièrement avec le suffixe de la 1ère personne '-m' associé au prédicat, l'énonciateur souligne que c'est bien lui qui effectue telle ou telle action, et deuxièmement, il prend position par rapport à ce qu'il dit avec *'ben'* et prend en charge son énoncé. Sur le plan énonciatif, *'ben'* utilisé en postrhème perd son statut de pronom personnel, c'est un marqueur de point de vue ayant une modalité subjective supplémentaire qui vient compléter le rhème assertif. *L'énonciateur utilise l'indice de modalité* 'ben' *comme moyen d'attirer l'attention de l'autre sur son jugement personnel*[14].

Nous pouvons gloser ainsi le suffixe de personne (1Ps) associé au prédicat verbal, et le pronom de la 1ère personne du singulier postposé au prédicat :

Fig. 10

V + 1Ps (-m)	⇒ c'est bien moi qui le dit ou qui le fait
Postrhème *'ben'*	⇒ je prend en charge ce que je viens de dire (*fonction anaphorique*)

Prise en charge égocentrée avec 'bence'

Lorsque le postrhème est le marqueur de point de vue *'bence'* (à mon avis, pour moi), il est aussi question de position égocentrée, mais c'est plutôt la prise en charge du point de vue qui est au premier plan. Autrement dit, ce qui est mis en cause par le postrhème *'bence'*, c'est le jugement qui vient d'être exprimé par l'énonciateur et la prise en charge du point de vue qui résulte de l'énoncé. Dans la traduction en français, *'bence'* peut correspondre, selon le contexte, à des expressions comme 'c'est ce dont je pense', 'voilà mon opinion'.

[14] En d'autres termes, la place syntaxique de postrhème en fin d'énoncé peut très bien être considérée comme un *fait énonciatif propre à l'oral* qui a pour rôle de souligner la *position modo-énonciative* du locuteur qui marque ainsi son point de vue (relevant de la modalité subjective à valeur épistémique ou appréciative).

(15) *başka ülkeleri gördüğün zaman ülkeni*
autre les pays que tu vois lorsque ton pays
<…………………thème…………………>
çok daha fazla geliştirebilirsin {***bence***} (TY, AK34)
beaucoup plus encore tu peux développer à mon avis
<………………rhème…………….> <postrhème>
⇒ si tu vois d'autres pays, tu peux développer davantage ton pays, à mon avis.

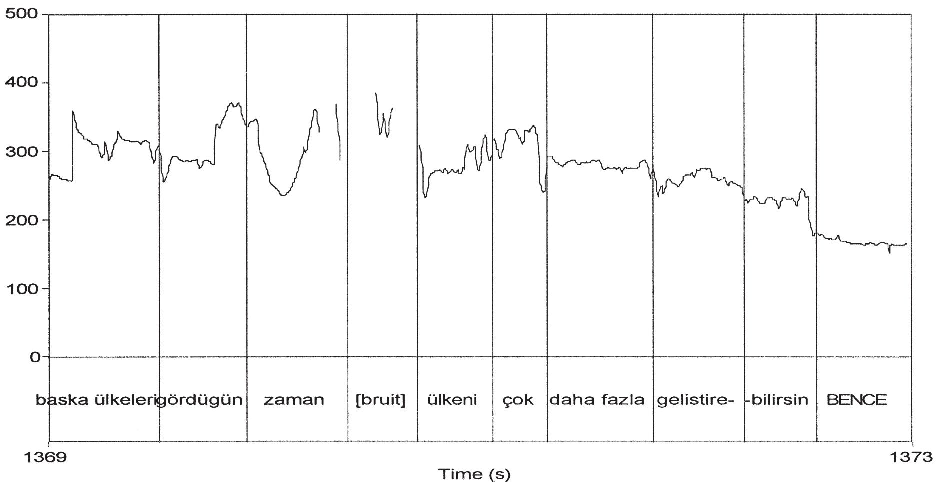
Comme on peut le visualiser dans le tracé mélodique de cet énoncé, la partie thématique est plus haute et plus modulée que la partie rhématique. Alors que le thème présente une modulation aux environs de 350Hz, le rhème descend progressivement au niveau 200Hz vers la finale sur le postrhème 'bence' qui est le point le plus bas de l'énoncé. Ce tracé reflète parfaitement les caractéristiques intonatives de l'énoncé oral et du postrhème qui est toujours descendant ou plat dans la plage basse (200Hz ou moins).

PDV avec modalité épistémique

Il y a bien des cas où le postrhème réfère à une modalité épistémique avec des adverbes comme *'aslında'* (en réalité), *'gerçekten'* (vraiment), *'belki'* (peut-être), etc.

Fonction énonciative (mise en relief de la valeur épistémique du prédicat) : l'énonciateur veut souligner le degré de vérité de ce qu'il énonce, et plus particulièrement avec le prédicat. Donnons quelques exemples

Fig. 11



d'énoncé avec un postrhème qui explicite la valeur épistémique du PDV du locuteur. Le postrhème à modalité épistémique est souvent un seul mot dont la nature grammaticale est un adverbe, mais naturellement, l'oral peut toujours présenter des cas particuliers comme le deuxième exemple :

(16) *işte Rize'de de vardır {**mutlaka**}* (M, AHT23)
voilà à Rize aussi il doit y avoir (certainement)

(17) *yani ben sevemedim* {***işin aslı***} (M, AHT28)
c.à.d. moi je n'ai pas pu aimer (en réalité)

(18) *yine aynı şeyleri yaşayabiliyorsunuz bu da bir imkândır* {***aslında***} (TY, AHT36)
encore même les choses vous pouvez vivre cela aussi une possibilité (être) réellement
⇒ vous pouvez encore vivre les mêmes choses, ça aussi c'est une possibilité (réellement)

(19) *ve ben benim de hoşuma gidiyor* {***doğrusu***} (M, AHT20)
et moi à moi aussi mon plaisir il m'a fait en vérité
⇒ et moi, même à moi, ça me fait du plaisir (à vrai dire)

(20) *ama ben bunun faydalarını gördüm* {***hak(i)katten***} (M, AHT20)
mais moi de ceci les profits j'ai vu (en réalité)
⇒ mais moi, j'ai tiré profit de ceci (en réalité)

(21) *bizim Ayşe de çok seviyormuş biliyo(r)sunuzdur* {***belki***} (M, AH29)
à nous Ayşe aussi beaucoup qu'elle aime vous devriez savoir peut-être
⇒ on dit que (il paraît que) notre (amie) Ayşe aussi l'aime, vous devriez savoir (peut-être)

PDV avec modalité appréciative

Dans d'autres contextes, le postrhème peut aussi représenter la modalité appréciative avec des qualificatifs comme *'büyük'* (grand), *'önemli'* (important), *'ilginç'* (intéressant), etc. L'énoncé (22) est intéressant du fait qu'il se termine avec un postrhème qui présente un cas particulier avec deux modalités différentes. En effet, le postrhème se compose de deux modalités dont la première *'gerçekten'* (vraiment, en vérité) a une valeur épistémique, et l'autre *'enteresan'*[15] (intéressant) est de valeur appréciative.

Fonction énonciative (mise en relief de l'appréciation subjective du contenu de l'énoncé par le sujet parlant) : l'énonciateur souligne le côté qualitatif de son énoncé pour attirer l'attention de l'autre sur l'appréciation qu'il vient de faire.

[15] Mot emprunté au français dont l'équivalent turc est *ilginç*.

Dans les exemples d'énoncé ci-dessous, le postrhème met en relief la valeur appréciative du PDV du locuteur. Ce type de postrhème est en général formé d'une combinaison de deux mots dont le premier est un adverbe, et le second, un adjectif (excepté le dernier exemple) :

(22) *belki çok mükemmel olaylara şahit oldu belki ihanetlere şahit oldu*
peut-être très extraordinaire des événements il a été témoin peut-être des trahisons il a été témoin
{***gerçekten enteresan***} (TY, AHT37)
vraiment intéressant
⇒ peut-être il a été témoin d'événements extraordinaires, peut-être il a été témoin de trahisons (vraiment intéressant)

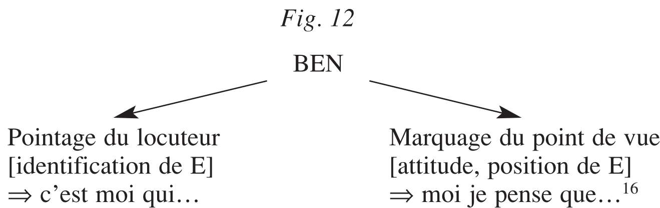
(23) ***ben*** *de sevmem* {***çok fazla***} (M, DH28)
moi aussi je n'aime pas beaucoup trop
⇒ moi non plus, je n'aime pas (tellement)

(24) *ama* ***ben*** *çok ee sevemedim* {***onu da maalesef ki***} (M, AHT30)
mais moi beaucoup je n'ai pas pu aimer ça non plus malheureusement
⇒ mais, moi je n'ai pas pu aimer tellement (ça non plus malheureusement)

CONCLUSION

Avec l'utilisation de *'ben(ce)'* comme marqueur de PDV, il se réalise deux opérations marquant d'une part l'énonciateur comme sujet parlant au moment de l'énonciation, et d'autre part la position de l'énonciateur en rapport à ce qu'il énonce face à son interlocuteur. Schématisons cette double fonction de *'ben'* :

Fig. 12



Le marqueur de point de vue *'ben(ce)'* peut être suivi d'un élément nominal ou verbal sur lequel le point de vue sera centré :

[16] Cette structure syntaxique avec mise en relief du sujet parlant est plus explicite en français et en turc qu'en anglais, par exemple, qui n'admet pas le pronom tonique "moi" en tête de l'énoncé.

Fig. 13

BEN	
Ben+N	*Ben+V*
PDV sur OD : consensualité (H+)	PDV sur un procès : consensualité (H+)
PDV sur OD : discordance (H-)	PDV sur un procès : discordance (H-)

Les tableaux suivants récapitulent les valeurs et fonctions du PDV en fonction de sa position syntaxique :

Fig. 14

Deux types de relation des marqueurs de PDV ***BEN(CE)***			
Ben+N		*Ben+V*	
1. Relation syntactico-sémantique		**2.** Relation énonciative	
Morphosyntaxe		*Intonation*	
⇒ Structure morphosyntaxique de l'énoncé		⇒ Structure intonative de l'énoncé	
a) valeur syntaxique	b) valeur sémantique	a) co-énonciation	b) co-locution
⇒ Relation de *'ben(ce)'* avec les autres constituants de l'énoncé		⇒ Relation entre le locuteur et l'interlocuteur (énonciateur / co-énonciateur / co-locuteur)	

Comme lieu de prise en charge et d'assertion, il arrive que le rhème soit doté d'une modalité supplémentaire comme la modalité subjective avec *'ben'* ou *'bence'* en postrhème, la modalité appréciative comme *'iyi, güzel'* (bien, bon) et la modalité épistémique comme par exemple *'gerçekten'* (vraiment), *'kensinlikle'* (certainement), *'belki'* (peut-être).

L'analyse des corpus nous a permis de constater les points suivants :

a) La modalité la plus fréquente en postrhème est la modalité subjective avec le marqueur de point de vue *'ben'*.

– Pourquoi ? Nous pouvons expliquer cela par le fait que la valeur assertive du rhème est compatible avec la valeur égocentrée de *'ben'*. Mais aussi et surtout par le fait que l'énonciateur recourt à *'ben'* en postrhème lorsqu'il ressent le besoin de s'imposer dans le discours et de montrer ainsi à l'autre sa position égocentrée par rapport à ce qu'il énonce.

– Pourquoi *pas antéposé, mais postposé au rhème* ? Parce que si le rhème est déjà assertif et assez modalisé, l'énonciateur n'a pas besoin de marqueur modal supplémentaire pour asserter le rhème. Par contre, la

position de postrhème postposé au prédicat est le meilleur moyen pour focaliser l'attention de l'autre sur *'ben'*, c'est-à-dire sur la position de l'énonciateur en fonction de ce qu'il vient de dire. *Ce qui confirme que ce type d'expression de PDV est bien une sorte de modalité supplémentaire et/ou complémentaire en fonction du contexte.*

b) Il faut avant tout analyser le contenu syntactico-sémantique et modal des parties thématique et rhématique de l'énoncé pour pouvoir comprendre la valeur et fonction du postrhème. Par la suite, il faut essayer d'établir la relation sémantique et modale entre ces constituants.

L'expression de point de vue est ancrée dans la totalité de l'énoncé ; la preuve en est que *'ben'* peut non seulement thématiser, et aussi rhématiser, mais le cas le plus fréquent est que le marqueur de PDV initialise l'énoncé pour introduire les opérations de *thématisation* et de *modalisation*. En effet, qu'il soit à l'initiale du thème, du rhème ou à la finale, 'ben' n'est jamais dissocié de l'élément précédant et suivant par une pause ou par une autre marque suprasegmentale.

Fig. 15

Positions syntaxiques de 'ben'		
BEN *en tête de l'énoncé* (support du thème)	***ben*** s̲ thème + rhème ø	Pas de rupture (ou marque) entre *'ben'* et le thème qui suit.
BEN *en milieu d'énoncé* (introducteur de rhème)	thème + ***ben*** s̲ rhème ø	Pas de rupture (ou marque) entre *'ben'* et le rhème qui suit.
BEN *en fin d'énoncé* (postrhème)	thème + rhème s̲ ***ben*** ø	Pas de rupture entre le rhème et le postrhème *'ben'* qui suit.

Au terme de nos analyses d'énoncé oral à travers plusieurs corpus, nous avons pu constater qu'en turc, il y a un rapport étroit entre le PDV exprimé au sein de l'énoncé et le postrhème dont l'usage est assez fréquent en turc oral. Il s'agit de la *relation de complémentarité* explicitée par la valeur de *modalité supplémentaire* du postrhème qui vient en fin d'énoncé pour boucler et compléter non seulement le PDV du locuteur-énonciateur, mais aussi sa prise de position modale envers l'interlocuteur.

Fig. 16

Position de *'ben(ce)'*	**Valeur/Fonction**
PDV thématique	Mise en cause du PDV tendance consensuelle (H+)
PDV rhématique	PDV assertif + prise en charge convergence (H+) / discordance(H-)
PDV postrhématique	PDV conclusif + anaphorique position égocentrée (H-)

D'autre part, cette opération modale est en quelque sorte un procédé énonciatif de *mise en jeu des marqueurs de PDV* dans trois positions distinctes en fonction de la stratégie discursive du locuteur-énonciateur vis-à-vis de ce qu'il énonce face à l'autre au moment de l'énonciation.

Pour mettre le point, nous allons présenter le résultat au niveau des chiffres concernant la fréquence d'utilisation des marqueurs de PDV. Cette étude traitant le point de vue et le postrhème à travers cinq corpus (2,5 h), nous a permis d'établir le tableau ci-dessous qui récapitule le niveau statistique de notre recherche :

Fig. 17

PDV	**en thème**		**en rhème**		**en postrhème**		TOTAL	
Ben	71	42%	29	17%	14	8%	**114**	**66%**
Bence	8	5%	14	8%	8	5%	**30**	**17.4%**
Benim	21	12%	4	2.3%	3	1.8%	**28**	**16.3%**
TOTAL	*100*	*58%*	*47*	*27.3%*	*25*	*14.5%*	**172**	

En ce qui concerne le nombre et la position du marqueur de PDV utilisé dans nos corpus, nous pouvons conclure avec les deux points suivants : a) Le marqueur de PDV le plus utilisé est *'ben'*, b) La position syntaxique la plus fréquente du PDV est la partie thématique. Bien entendu, cette conclusion résultant de nos corpus peut très bien nous donner une idée générale sur le turc oral, même si ces chiffres (et donc la fréquence d'emploi du PDV) peuvent varier plus ou moins d'un corpus à l'autre. Dans les recherches ultérieures, il faudrait analyser le PDV dans d'autres types de corpus pour pouvoir aboutir à une généralisation, en y intégrant davantage les traits intonatifs de ces marqueurs dans divers contextes.

ABREVIATIONS

acc : accusatif, **dat** : datif, **E** : énonciateur, **H** : hauteur intonative, **H+** : hauteur haute, montante, **H–** : hauteur basse, descendante, **Lig** : ligateur, **N** : nom, **O** : objet, **OD** : objet du discours, **PDV** : point de vue, **poss** : possessif, **pers** : personne, **préd** : prédicat, **Ps** : personne du singulier, **S** : sujet, **V** : verbe.

BIBLIOGRAPHIE

BLANCHE-BENVENISTE C., 1997, *Approche de la langue parlée en français*, Paris, Ophrys.

DANON-BOILEAU L., 1994, « La personne comme indice de modalité » in *Faits de Langue3 : La personne*, Paris, PUF, p. 159–167.

DUCROT, O & SCHAEFFER J.-M., 1995, *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Editions du Seuil.

GUENTCHÉVA Z. *et alii*, 1994, « Interactions entre le médiatif et la personne », *Faits de Langues 3*, Paris, Ophrys.

HAGEGE C., 1982, *La Structure des Langues*, Paris, PUF, Que sais-je ?

HAGEGE S., 1999, « Du suffixe —SE à la conjonction SI : les hypothétiques en turc et leur traduction en français », *BSL,* tome XCIV, fascicule 1, Paris, p. 421-436.

KAWAGUCHI Y., YILMAZ S., YILMAZ A., 2006, « Intonation Patterns of Turkish Interrogatives », in *Prosody and Syntax: Cross-Linguistic Perspectives, Usage Based Linguistic Informatics* 3, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins, p. 349-368.

KERBRAT-ORECCHIONI C., 1999, *L'Enonciation. De la subjectivité dans le langage*, Paris, Armand Colin, Collection U – Linguistique, 4e édition.

Le QUERLER N., 1996, *Typologie des modalités*, Presses Universitaires de Caen.

MOREL M.-A., 1994, « Les pronoms en français oral » in *Faits de Langue 3 : La personne*, Paris, PUF.

MOREL M-A. & DANON-BOILEAU L., 1998, *La Grammaire de l'intonation. L'exemple du français*, Paris, FDL-Ophrys.

MOREL M.-A., 1998, " Analyse de la structure de l'oral " in «Polycopié du séminaire de DEA/Doctorat », Université de Paris III – Sorbonne Nouvelle, Centre de Linguistique Française, EA 1483.

ROSSI M., 1999, *L'intonation. Le système du français* : *Description et modélisation*, Paris, Ophrys.

SARICA, M. [ed], 2005 : *Sözlü dil yapısı* : *Yeni dilbilim kuramları ışığında* (Structure de la langue parlée : A la lumière des nouvelles théories en linguistique), Istanbul, Multilingual.

URAS YILMAZ A., YILMAZ S., MOREL M.-A. [eds], 2004, *Vers une grammaire linguistique du turc*, Istanbul, Multilingual.

YILMAZ S., 2001, *Le système hypothétique en turc : de la morpho-syntaxe à l'énonciation*, Thèse de doctorat soutenue en 2000 à Paris III – Sorbonne Nouvelle, et publiée par l'Edition Septentrion à Lille.

—, 2002, « Analyse des constituants post-rhématiques en français et en turc », in *L'oral d'ici et d'ailleurs*, *Recherches actuelles sur l'oral spontané*, EA 1483, Presses universitaires de Paris III, p. 99–108.

—, 2005, « Le pronom personnel comme marqueur de point de vue dans le dialogue oral » (L'exemple de " moi " en français et de " ben(ce) " en turc) in *Dilbilim Günleri/Journées Linguistiques*, université d'Istanbul, Faculté des lettres, 12-13 mai 2005.

—, 2006, *Faits de langue en turc et en français modernes* (Domaines linguistiques), ouvrage collectif, München, Lincom-Europa.

Selim Yilmaz, *Deux faits énonciatifs à valeur subjective : le point de vue et le postrhème en turc oral*

Dans cette recherche, nous allons observer et analyser à travers un long corpus, les réalisations syntaxico-sémantiques des procédés modo-énonciatifs autour des marqueurs de point de vue et des postrhèmes dans le dialogue oral en turc moderne. Ces deux types de constituant impliquent la stratégie discursive du sujet parlant dans l'interaction. Grâce à cette étude, nous pourrons postuler que dans le cadre de la subjectivité et l'assertion comme valeurs modales, la prise en charge, le consensus et l'égocentrage peuvent être considérés comme des valeurs énonciatives qui déterminent la position de l'énonciateur dans l'interaction. Cette position énonciative est nettement définie par le type d'usage avec l'intonation des marqueurs de point de vue et des postrhèmes selon le contexte. Ce constat confirme également la fonction explicite de ces indices de modalité sur le plan énonciatif.

Selim Yilmaz, *Two enunciative facts with subjective value : the viewpoint and the postrheme in spoken Turkish*

Using a long corpus we will observe and analyze the syntactic and semantic productions of the modo-enunciative proceedings involved by viewpoint markers and the postrheme which shows the discursive strategy of the speaker in spoken dialogue in modern Turkish. This will lead us to postulate subjectivity and assertion as modal values, whereas the assuming of what is said by the speaker, either in a consensus with the listener or in an egocentred position, will be considered as an enunciative value which defines the position of the enunciator in the interaction. The enunciative position of speaker is clearly defined by the type of use and the intonation of viewpoint markers and the postrhemes according to the context. That establishment confirms as well the explicit function of these modality marks in terms of enunciation.

RECENT DISCOVERIES IN TURKISH ARCHIVES
Kadi Registers of Midilli

Midilli (Lesbos) is the largest of East Sporat and East Aegean islands, both being quite close to the Saruhan coasts. The island came under the Ottoman rule in 1462. Initially, Midilli was a *sanjak* affiliated to Rumeli Later on, following the creation of Cezayir-i Bahr-i Sefid province, it was affiliated to the latter. Since then until the end of the Ottoman rule, Midilli functioned as the provincial center of the *sanjak*.

Apart from the central *kaza*, the *sanjak* of Midilli consisted of two *kazas*. Molova in the north survived under the same name throughout the period between the XVIth and the XXth century. Concerning the second *kaza* of Midilli called Kalonya we have records dating back to the XVIth and XVIIth centuries; it lost its capacity to remain a *kaza* in the XIXth century. It was demoted to the *nahiye* of Molova. The second *kaza* of the province at that time was the territory which has been called either Pilmar, Milimar or Plomaric. These *kazas* were assigned different kadis. The district of Midilli included the *nahiye* of Yera, Ayasu and Mandamanda; the *kaza* of Pilmar had the *nahiyes* of Polihnit and Molova, and the *kaza* of Molova had the *nahiyes* of Sigri and Kalonya. The *nahiye* of Yunda was affiliated to the *kaza* of Midilli for a while.[1]

A. Nükhet Adiyeke est professeur, Nuri Adiyeke, professeur associé. Université de Mersin, Faculté des sciences sociales, Ciftlikköy Kampusu, 33 342 Mersin, Turquie.
E-mail: nadiyeke@mersin.edu.tr

[1] Administrative structure of Midilli during the Ottoman Empire, Ali Fuad, *Adalarımız, (Türkiye'den ve Anadolu'dan Ayrılamaz),* Kastamonu, 1338, p. 50-60; *Türk Hakimiyetinde Ege Adaları'nın Yönetimi* (Edit: Cevdet Küçük), SAEMK. Publication, Ankara, 2002; *Ege Adaları'nın Egemenlik Devri Tarihçesi* (Edit: Cevdet Küçük), SAEMK. Publication, Ankara, 2001, p. 24 and thereafter; *Ege Adaları'nın İdari, Mali ve Sosyal Yapısı,* (Edit: İdris Bostan), SAEMK. Publication, Ankara, 2003, p. 9 and thereafter.

The proportions of different nationalities in the overall population of the island vary according to the period. Muslims represented from 1/3 to 1/5 of the population at different periods.[2] Most of the Greeks living in the island spoke Turkish and all the Turkish people spoke Greek as well.[3] Thanks to its geographical location, the *kaza* of Midilli was the commercial centre of the province; olive, olive oil and related olive industries were of great significance for the economic wealth of the island.

After Midilli Island fell under the control of the Ottoman Empire in 1462, island kadis were appointed together with other officers,[4] and these island kadis were allocated timars during the XVI[th] century.[5] The kadi of Midilli resided in Kastro, the main city.[6] As usual and as commonly observed in the Ottoman territories in the middle of the XVIII[th] century, both Muslims and Christians issued complaints concerning the kadis. It was very often claimed that kadis were generally not to be found in their offices, that trials were not properly handled, that the kadi himself and sometime his substitutes happened to take money by force from village people, that they imposed cruelty, and that all these wrong doings went on more and more. In response to these complaints, kadis were ordered several times by the central authority to reside in their offices and to perform their duties assiduously.[7]

A regulation concerning the position of the Midilli kadi was introduced at the end of the summer 1776. As there was only one clerk at the Midilli kadi courts, and as a single clerk could not catch up with all the work load, appointment of a second clerk for the kadi courts was contemplated, and the Midilli kadi asked for the second clerk to be appointed. The request was approved by the central authority and Ibrahim Halife was appointed as a second clerk to the Midilli kadi court.[8] We do not know what kind of regulations were issued, and what were the judicial consequences. However, as far as we can deduce from the dates of the records, the position of the kadis was preserved on the island and on the other islands until 1924.

[2] For the data of census in XVI[th] and XVII[th] centuries, *Ege Adaları'nın İdari, Mali ve Sosyal Yapısı*, p. 142 and thereafter. For the data of census based on salnames of XIX[th] century: Şengül Ayoğuz, "Cezayir-i Bahr-i Sefit Vilayeti (XIX. Yüzyılın Son Çeyreğinde)", M.A.Thesis, İzmir, 1989, p. 67-68.

[3] Ali Fuad, *ibid*, p. 58.

[4] *Ege Adaları'nın İdari, Mali ve Sosyal Yapısı*, p. 9.

[5] *Ege Adaları'nın Egemenlik Devri Tarihçesi,* p. 42.

[6] Ali Fuad, *ibid.,* p. 50; Joseph de Tournefort, *Tournefort Seyahatnamesi,* (Edit by: Stefanos Yerasimos, translated by Ali Berktay), Kitap Yayınevi, İstanbul, 2005, p. 251.

[7] *Ege Adaları'nın Egemenlik Devri Tarihçesi,* transliteration, p. 175-176, update in Turkish, p. 325-326.

[8] CRM., (Vakıflar Genel Müdürlüğü, İstanbul Bölge Müdürlüğü Arşivi, Midilli Şeriye Sicileri- General Directorate of Foundations, Archive of Istanbul Regional Directorate-*Court Records of Midilli*), n°73, p. 29.

Captured by the Greek fleet at the end of 1912,[9] Midilli Island was given to Greece, according to the London and Athens Agreements signed in 1913 and this was later officially recognized by the Republic of Turkey with the treaty of Lausanne.[10]

Within the framework of the treaty of Lausanne signed in 1923, the exchange protocol requiring that Greek people in Turkey and Muslim Turkish people in Greece exchange their residences was also put into force. In line with the 11th article of this same protocol, an international mixed Commission was set up to regulate and control the migration process. The mixed Commission and its sub-commissions which operated in Greece until the middle of 1925 collected all official records and registers belonging to the Muslim population and its institutions in Greece. After their examination by the Commission, the documents were sealed and sent in chests to Istanbul by the Commission. The registers and records were delivered to the General Directorate of Foundations (Vakiflar Genel Müdürlüğü) in Istanbul upon the approval of the Commission.[11]

The documents remained sheltered in Nuruosmaniye Mosque for nearly half a century, and were later handed to the Archives of the Regional Directorate of Istanbul of the General directorate of Foundations, early in the nineteen eighties.

Although we do not know for certain how many documents were collected around Greece, there are approximately 6000 registers and many documents in the above mentioned archives. Only 3200 volumes are classified and these classifications are far from being technical.[12]

Various registers among the so far classified registers belong to Salonique, Kavala, Kesriye, Crete and other islands. They include registers of population, foundations books and Kadi courts records[13] as well as five general indexes in which the 6000 registers are recorded together with various other books belonging to the institution of Cemaat-i İslamiye[14] (Muslim Society).

[9] For the official correspondance on this issue: *Trablusgarp ve Balkan Harplerinde İşgal Edilen Ege Adaları ve İşgal Telgrafları,* (Published by: İdris Bostan- Ali Kurumahmut), SAEMK. Publication, Ankara, 2003, p. 184-214.

[10] *Lozan Barış Konferansı, (Tutanaklar-Belgeler),* (Translated by: Seha L. Meray), c.8, YKY. Publications, İstanbul, 2001, p. 5-6, article 12.

[11] ADIYEKE A. Nükhet, ADIYEKE Nuri, "Newly Discovered in Turkish Archives: Kadi Registers and Other Documents on Crete", *Turcica, Revue d'études turques*, tome 32, 2000, p. 453.

[12] For the information on bringing this archive to Turkey and its story in Turkey: A. Nükhet ADIYEKE, "Mübadeleye Dair Gizli Kalmış Bir Arşiv", *Toplumsal Tarih*, issue 76, Nisan, 2000, p. 17-20.

[13] The records belonging to Crete were introduced previously. ADIYEKE A. Nükhet, ADIYEKE Nuri, "Newly Discovered in Turkish Archives: Kadi Registers and Other Documents on Crete", *op. cit.,* p. 447-463.

[14] For information on such institutions, A. Nükhet ADIYEKE, *Islamic Community Brotherhood Administration in Greece: Cemaat-ı Islamiye 1913-1998*, SAEMK. Publication, Ankara, 2004.

The list of registers referring to Midilli Island is on page n°132 and 133 of the number 41 of the index registers of the archives that were prepared during the exchange procedure. These two pages in the index volume include 58 registers, entitled "Property books taken to the district of Ayvalık by the Muslim Society of Midilli during the exchange and migration progress" (Midilli Cemaat-ı İslamiye Heyeti tarafından esnayı mübadele ve hicretde Ayvalık kasabasına getirilmiş olan emlak defterleri). Three of the above mentioned registers are the registers of foundations (*vakf*), while the remaining 55 registers are the records of kadi courts. The registers date back to H.1101 (C.1689-1690) and 1341 (C. 1922-1923). We understand from the same index register that the processed pages of the volumes vary between 18 and 431.

While it is known that 55 volumes of kadi courts were received from Midilli between 1924 and 1925, there are presently 26 volumes of kadi courts in the registers of the Regional Directorate of Istanbul of the General Directorate of Foundations. The remaining volumes may be among the 2800 non classified books, however they might also have been lost during transportation. 16 among the 26 volumes may be matched with the index prepared during the exchange period. When going through the existing catalogues, we can see that there are registers entitled "Mehmed Arif Efendi sicili", "Naip İbrahim Efendi sicili" exactly as indicated in the index book. Although the name Cezayir-i Bahr-i Sefid is not used in the index volume that was prepared during the exchange process, it is highly interesting to note that the register n° 976 is recorded in the new catalogue under the said name (Cezayir-i Bahr-i Sefid Record "Midilli").

It can be understood that certain dates of some volumes were not properly recorded during the cataloguing process. After reviewing some of these volumes, we find out that dates vary for a few years between the catalogue records and books records; yet in some cases the difference expands over ten years.[15] Problems related to these volumes are not only limited to differences in dates. For example, the register n° 73 is recorded in the catalogue under the year 1223-1297 (C.1817-1818/1897-1880). However upon closer inspection of the said book we came upon a technical problem. It appears that two different volumes of similar size are mistakenly bound together as if they belonged to the same volume. The first part of the volume from page 1 to 118 covers the records of the years 1197-98 (C.1782-1284). The second part from page 119 to the end of the register covers the records of the year 1228-1231 (C.1813-1816). In our study of the volumes we noticed similar problems to those mentioned above, yet despite the errors noted, we indicated the beginning and ending dates of the books in the list of 26 registers enclosed, as is stated in the catalogue of the mentioned archives.

[15] For instance: CRM, no. 51 starts with records of the year 1149 and not with 1151.

The registers of Midilli kadi courts bear the general features of legal records in terms of form and content. First of all we find appointment decrees concerning kadis and other officers, records of taxes, decrees about sailors and construction of ships, orders relating to security. As Midilli was an important deportation centre, deportation and amnesty records are often to be found in the registers as well. There are also books of foundation and foundation records among the kadi records. The great number of monetary foundation records among XVIIIth century records is interesting. Records regarding the financial control of these monetary foundations, as the latter is regularly conducted every year are quite numerous. This is also a direct outcome of the fact that approximately half of the foundations on Midilli island at the beginning of the XIXth century were monetary foundations.[16]

Among the legal records of Midilli are records of sales contracts, of various lawsuits, pecuniary and inheritance lawsuits. There are also in this book records of commercial transactions, apart from records of government regulated prices. One can also see records of various commercial transactions in addition to the transactions of shipments on board. One can see records of the commercial transactions relating to olive, olive oil and olive products trade which provide a great deal of information about olive trade.

In these registers we also have cases regarding daily life in Midilli. We could examine four records of conversion of 1247 and 48 (C. 1832 January and August).[17] As for marriage records, marriages were not celebrated under great scrutiny and are not recorded in Midilli as opposed to what takes place in Crete. Only one record of marriage could be found among the XVIIIth century books.[18] From time to time extraordinary events of daily life can be seen among the records. For example, on the 28th of December 1832, a new born baby was found in the garden of Camii Şerif and the baby was later adopted by Cemal Kalfa from Izmir, and this event was recorded on the first page.[19]

In conclusion, out of the 55 volumes of Midilli brought to Turkey between 1924 and 1925, only 26 remain. These volumes are of a great importance in terms of understanding the socio-economic and administrative structure of Midilli Island and determining the relationship between the Island and the Empire. Additionally, as they are the richest of our rare sources of information, the registers are also crucial in terms of providing datas about the Aegean islands in general.

[16] *Ege Adaları'nın İdari, Mali ve Sosyal Yapısı,* p. 116-117.
[17] CRM., No:50, p. 38.
[18] CRM., No:47, p. 112.
[19] CRM., No:50, p. 1.

List of Kadi Court Records of Midilli

Row	Catalogue nº	Date	Subject
1	89	1108-1114	Midilli Şeriye Sicili
2	61	1147-1149	Midilli Şeriye Sicili
3	71	1151-1154	Midilli Şeriye Sicili
4	51	1151-1166	Midilli Şeriye Sicili
5	46	1168-1192	Midilli Şeriye Sicili
6	45	1187-1189	Midilli Şeriye Sicili
7	47	1210-1211	Mehmed Arif Efendi Senedatı Sicili
8	3114	1218-1228	Midilli Şeriye Sicili
9	67	1223-1228	Midilli Şeriye Sicili
10	73	1231-1297	Midilli Şeriye Sicili
11	74	1233-1236	Midilli Şeriye Sicili
12	50	1236-1250	Midilli Şeriye Sicili
13	3065	1249-1252	M. Seyid Mehmed İsmet Efendi Sicili
14	3020	1256-1257	Mehmed Arif Efendi Sicili
15	3072	1272-1277	Naip Mehmed Rıza Efendi Sicili
16	3056	1277-1278	Midilli Şeriye Sicili
17	3057	1283-1285	Sinanzade Emin Efendi Sicili
18	3019	1287-1289	Midilli Şeriye Sicili
19	3018	1287-1289	Midilli Şeriye Sicili
20	3029	1290-1293	Naip İbrahim Ethem Efendi Sicili
21	2281	1296-1297	Midilli Şeriye Sicili
22	198	1324-1325	Midilli Şeriye Sicili
23	976	1326-1327	Cezayir-i Bahri Sefid Şeriye Sicili (Midilli)
24	3150	1329-1340	Dava Takrir ve İmza Defteri
25	3158	1329-1341	Dava Takrir ve İmza Defteri
26	3058	not dated	Naib Mehmed Saadeddin Efendi Sicili

APPENDIX

N°41 INDEX BOOK

A. Nükhet ADIYEKE, Nuri ADIYEKE, *Recent Discoveries in Turkish Archives: Kadi Registers of Midilli*

Midilli Island remained under the Ottoman rule from 1492 to 1913. The *sanjak* of Midilli had two *kazas* apart from the central *kaza*. They were called Molova and Kalonya. An Ottoman Kadi entrusted whith legal and administrative authority, was appointed in each *kaza*. Midilli as an island had a significant trade potential for the period. Some of the kadi registers and other documents related to this island came to Istanbul with the exchange of population in 1924. Among the records that came from Midilli, kadi registers amount to a total of 55 volumes. Among these only 26 classified volumes concerning eighteenth and nineteenth centuries were kept in the archives of the General Director of the Foundations, Istanbul District. The newly found kadi registers listed in appendix constitute important sources hitherto unknown, for the social and economic history of Midilli and are also relevant to Mediterranean commerce in general. They are also the first available registers concerning the Aegean Islands.

A. Nükhet ADIYEKE, Nuri ADIYEKE, *Découvertes récentes dans les archives turques: les registres de cadis de Mytilène*

L'île de Mytilène est restée sous l'autorité ottomane de 1492 à 1913. Le *sancak* de Mytilène avait deux *kazas* en dehors du *kaza* central, ceux de Molova et Kalonya. Un cadi ottoman, qui exerçait l'autorité légale et administrative, fut nommé dans chaque *kaza*. Mytilène, en tant qu'île, avait un potentiel de commerce important pour cette période. Certains registres de cadi et autres documents relatifs à cette île arrivèrent à Istanbul lors de l'échange de population de 1924. Il y avait 55 volumes de registres de cadi au total parmi les registres en provenance de Mytilène. Parmi ces registres, seuls les 26 volumes classés, datés des XVIIIe et XIXe siècles, furent gardés dans les Archives du directeur général des Fondations, du district d'Istanbul. Les registres des cadis récemment trouvés, listés en appendice, constituent d'importantes sources, jusque là inconnues, pour l'histoire économique et sociale de Mytilène et sont aussi pertinentes en ce qui concerne le commerce méditerranéen en général. Ce sont aussi les premiers registres disponibles pour les îles égéennes.

Comptes Rendus

Catherine Pinguet, *La Folle sagesse*, Paris, Les éditions du Cerf, 2005, 128 p.

Dans cet essai court mais alerte, Catherine Pinguet explore les écrits mystiques musulmans d'Anatolie en privilégiant une voie d'accès paradoxale qui n'est autre que la notion d'insensé. Il s'agit de comprendre comment l'expérience mystique définit une culture de l'insensé, où folie des comportements et non-sens des expressions font rupture avec le cours habituel de la foi et du culte. Dans cette perspective anthropologique et littéraire, l'auteur ne s'en tient pas au seul corpus turc mais le croise avec différents cas de vies et d'œuvres, musulmans comme chrétiens, caractérisés par l'absurde, le scandale, l'excès. On trouve donc évoqués (ch. 1) les formes orientales de folie en Christ, d'Isidora à Syméon d'Émèse en passant par Nicolas de Pskov ; ainsi que ses formes occidentales, d'ailleurs très différentes, avec Sainte Ulphe, Jacopone de Todi jusqu'à Jean-Joseph Surin ; enfin les fameux stylites, ascètes perchés ou figés, continuateurs du moine syrien Siméon (circa 388-459). On pourrait ajouter à cette liste les radicalités spirituelles de l'Inde, *sannyâsin, sâdhu*, Naga, Jaina Digambara et bien d'autres, tous familiers de pratiques aberrantes autant admirées que redoutées. Le monde musulman présente lui aussi de nombreuses figures indistinctement mystiques et insensées (ch. 2) : on connaît le *majnûn/mecnün*, le *majzûb/meczub*, le *malâmî/melami* ; enfin les *Qalandar/Kalender* pour lesquels le monde turc, et tout spécialement l'Anatolie, furent une terre d'élection. Sont alors rappelés les noms de Abû Bekr-i Niksârî, Barak Baba, Taptuk Baba.

Tel est donc l'univers coloré de l'insensé religieux d'un bout à l'autre de l'Orient, où l'on peut toutefois déjà, me semble-t-il, voir des cultures spirituelles se distinguer : ainsi, par exemple, du martyre et de l'érémitisme chrétiens se différencient la mortification et l'isolement ascétique brahmaniques, desquels s'éloignent le « mourir avant de mourir » (un *hadîth* abondamment cité et commenté dans le *tasawwuf*) et la retraite (*khalwat*) des soufis. Bref, ici ou là, on donne un sens différent au non-sens. Or comme on va le voir maintenant, il en va de même, non plus seulement dans les pratiques, mais dans les mots.

Outre les cas bien connus des *shatahât* de Abû Yazîd al-Bistâmî ou de Mansûr Hallâj, l'ouvrage se penche plus longuement sur la poésie des derviches d'Anatolie sous les Seldjoukides puis les Ottomans (ch. 3). Les deux grands noms en sont bien sûr les bektashis Yunus Emre et Kaygusuz Abdal ; et l'une des formes poétiques proprement anatolienne en est le *tekerleme*. Le problème y est analogue : l'ambition mystique appelle à rompre avec l'usage courant et raisonné, non plus du corps ou du cœur, mais du langage. Cepen-

dant, la lecture des textes turcs habilement traduits par Catherine Pinguet mène, je crois, à l'hypothèse suivante : Là ou l'Occident médiéval chrétien a cultivé une poétique qui voulut subvertir nominalisme et scolastique ; là où l'Inde classique a inventé une stylistique caractérisée par un retournement de l'insensé contre lui-même ; la poésie mystique anatolienne – et sans doute d'autres littératures métrées du Dâr al-islâm – a donné au non-sens le sens d'une méditation continue des textes canoniques de l'islam (p. 77) et du patrimoine soufi (p. 79, 85). Ici la subversion serait donc celle du langage coranique et mystique lui-même, par la rhétorique comme par la langue vernaculaire, en l'espèce le turc.

Alexandre PAPAS

Sociétés rurales ottomanes / Ottoman Rural Societies, M. AFIFI, R. CHIH, B. MARINO, N. MICHEL et I. TAMDOĞAN éds, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale (*Cahier des annales islamologiques* 25), 2005, XI + 327 p.

L'histoire des campagnes ottomanes dans toute leur diversité reste à écrire : c'est d'ailleurs ce que reconnaît N. Michel dans « Ottomanisme et ruralisme », précieuse introduction, à la fois profondément savante et éminemment lisible, qui expose au lecteur du présent ouvrage l'une de ses visées principales : à savoir, « montrer que les campagnes offrent encore aux recherches à venir un champ prometteur et largement inexploré ».

Les études rurales ne sont pourtant pas en friche, même si le renouveau qu'a connu ce domaine, en France ou en Allemagne, depuis une décennie n'a pas encore pénétré l'historiographie ottomane. En Égypte notamment, l'on pense non seulement aux études qui, pendant les années 1960 et 1970, remettent en cause les idées reçues concernant l'immobilisme des campagnes ou l'homogénéité de leurs sociétés, principalement au XIXe siècle – les thèses de R. Abbâs ou de 'A. Barakât demeurent en effet pionnières jusqu'à ce jour[1] – mais également aux recherches plus récentes qui ont mis en lumière les diversités régionales et locales du régime foncier et fiscal, comme l'ouvrage novateur de K. Cuno[2].

Il n'en reste pas moins que les textes qui composent *Sociétés rurales ottomanes* éclairent les études rurales à plusieurs égards. Il s'agit tout d'abord d'un ouvrage collectif, né d'une collaboration entre les Instituts français du Caire, de Damas et d'Istanbul, et dont l'élaboration semble avoir permis un véritable travail d'équipe réunissant spécialistes d'aires géographiques et culturelles trop peu souvent étudiées en conjonction. Relevons ensuite la participation, aux côtés d'historiens aussi réputés que A.-K. Rafeq, de jeunes chercheurs arabophones qui se voient habituellement privés (en premier lieu pour des raisons qui relèvent d'une formation linguistique insuffisante) d'accès aux voies les plus

[1] R. Abbâs Hamed, *Al-Nizâm al-ijtimâ'i fi Misr fi zill al-milkiyyât al-kabîra, 1837-1914*, Dâr al-fikr al-hadîth lil-tibâ'a wal-nashr ; 'A. Barakât, *Tatawwur al-milkiyya al-zirâ'iyya fi Misr wa athârahu 'alal-haraka al-siyâsiyya, 1813-1914*, Le Caire, Dâr al-thaqâfa al-jadîda.

[2] K. CUNO, *The Pasha's Peasants. Land, Society and Economy in Lower Egypt, 1740-1858*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

prestigieuses de la diffusion scientifique – voies qui, pour des raisons structurelles, privilégient les langues autres que l'arabe. On peut ainsi regretter que les contributions de Nâsir Ibrâhîm ou de Ghâda Tûsûn soient parues en arabe dans le présent ouvrage, réduisant ainsi leur lectorat pour une large part aux chercheurs qui connaissent déjà leurs travaux. En contrepartie, grâce au choix judicieux des éditeurs d'inclure dans le présent ouvrage des textes en anglais, français et arabe, *Sociétés rurales* pourra capter des lecteurs bi- ou trilingues qui risquent d'y découvrir les travaux d'auteurs inconnus d'eux auparavant. Il convient enfin d'applaudir un projet qui a su faire la part d'une très grande diversité géographique (y figurent aussi bien l'Égypte que l'Anatolie, le Bilâd al-shâm et les espaces balkanique et égéen) et chronologique (on y trouvera aussi bien des études concernant le début de l'époque ottomane que des recherches se concentrant sur l'époque post-Tanzîmât). Les thématiques qui englobent et orientent les textes – mode de structuration des sociétés rurales ; dynamique des espaces ruraux ; présence, absence de l'État : les rapports à l'ordre – apportent une cohérence à ces écarts tout en poussant à une véritable lecture analytique, bien au-delà d'une simple mise en évidence des rapports changeants entre campagnes et pouvoir central.

On relèvera tout d'abord, dans l'ensemble des travaux, la centralité du sol et des droits d'exploitation qui en procèdent. Le constat pourrait sembler banal : c'est pourtant précisément sur l'impossibilité de détenir le sol en pleine propriété sous un régime foncier dit islamique que se sont attardées certaines études déjà anciennes, fondées sur l'hypothèse d'une propriété éminente que l'État aurait exercée sur le sol au nom de Dieu, dont le calife se fait le représentant, jusqu'au moment des réformes juridiques de 1858. L'un des apports les plus considérables du présent ouvrage est d'avoir fait sienne l'hypothèse de la diversité des régimes fonciers et fiscaux : diversité géographique et administrative (les Ottomans n'ont pas introduit en Égypte et en Irak le régime du *timâr*) ou au contraire pérennité institutionnelle (les Ottomans reprennent et développent les fondations pieuses ou *waqf* qui constituent une forme de propriété inaliénable). Cette variété nous rappelle surtout que les revenus agraires constitueront, tout au long de l'époque ottomane, la source principale de revenus pour l'État, partant l'enjeu le plus important dans l'approvisionnement de la capitale, voire dans la survie de l'Empire engagé dans une concurrence avec ses homologues européens qui se fait plus acharnée au cours du XIXe siècle.

À une telle diversité correspond par ailleurs une société rurale mobile et changeante. Population sédentaire, d'abord : K. Cuno montre notamment qu'une micro-histoire à l'échelle du village fait éclater les idées reçues concernant la structure familiale (la polygamie et les maisonnées comprenant plusieurs familles deviennent largement répandues pendant la seconde moitié du XIXe siècle dans les trois villages du Delta qu'il étudie) et la pérennité des configurations sociales (la possession d'esclaves se fait également plus fréquente, attestant vraisemblablement d'une prospérité agraire accrue). La population sédentaire, diverse, connaît ainsi des transformations profondes que les sources inexploitées peuvent mettre en lumière ; elle est par ailleurs en relation constante avec une population en mouvement, toujours présente aux marges du pouvoir ottoman, composée de bandits et de nomades. Ces groupes, même lorsqu'ils sont ciblés par les politiques de sédentarisation forcée par le pouvoir ottoman, qui les classe surtout comme des « hors-la-loi », peuvent également occuper un « espace politique intermédiaire » – c'est ce que démontre I. Tamdoğan – à la faveur duquel l'État intègre « ses sujets sans user de la contrainte ». Populations sédentaire et mobile : l'une et l'autre sont fortement impliquées dans les conflits avec l'État autour de l'attribution du surplus : conflits qui savent se trans-

former en négociations et que peuvent apprivoiser d'autres groupes, comme les confréries dont les réseaux relationnels tissent une trame de rapports économiques et pieux transrégionaux.

On l'aura compris : les connaissances sur les campagnes restent fortement structurées par les archives qui permettent aux historiens de construire leur objet d'étude. S'il est vrai que ces sources archivistiques sont le plus souvent produites par les instances de l'État et, par conséquent, qu'il reste difficile de penser le paysan « autrement que comme dominé » (N. Michel), l'on commence également à connaître l'existence, peut-être exceptionnelle, d'archives « privées » ou détenues par des particuliers, comme celles que M. Afîfî utilise (« *Al-'A'ila wal-sulta fil-sa'îd. Dirâsa 'alâl-sâda al-'anqawiyya fî Qinâ* ») pour mettre en lumière les relations entre les grandes familles de Haute-Égypte et le pouvoir central au Caire ou à Istanbul : relations qui remettent en cause l'idée même d'un pouvoir homogène et univoque, puisqu'elles constituent un ensemble mouvant d'échanges dans lesquels l'État n'a pas toujours la haute main. La fondation pieuse des 'Anqawiyya, sur laquelle une famille de notables exerce son ascendant, forme ici le centre d'un réseau comprenant aussi bien les cultivateurs de Qinâ que la puissante tribu des Hawwâra dans le cadre de relations sociales et financières qui s'étendent de part et d'autre de la mer Rouge pour joindre Qinâ à la Mecque.

Si l'existence d'institutions autonomes aussi bien des villes que de l'État, institutions dont le *waqf* et le sanctuaire de la confrérie soufie constituent les exemples les mieux étudiés[3], à l'échelle du village, de la province ou de la région, n'est plus désormais en question, l'ouvrage collectif publié par l'IFAO apporte néanmoins de nouvelles lumières à ce domaine de la recherche. Les textes de N. Michel et de R. Chih sont à signaler tout particulièrement : le premier aussi bien pour l'analyse fouillée à laquelle il soumet les *Masâlih al-nâhya*, institution spécifique au village égyptien du XVIe siècle et interne à celui-ci, que pour la lucidité de ses conclusions, qui prennent en compte à la fois « l'existence dans l'Égypte de ce temps d'une communauté villageoise » et « l'inégalité frappante », dont témoignent ces « services communaux », en faveur de personnes autres que les paysans ; la seconde pour l'attention qu'elle porte à la Haute-Égypte, région encore largement délaissée par l'historiographie occidentale, et dont l'intérêt est ici de nous démontrer toute la richesse d'une « géographie des lieux de culte et d'enseignement religieux » qui ne soit pas exclusivement centrée sur les pôles cairote et mecquois du savoir musulman.

Les institutions autonomes dont il est ici question sont peut-être les meilleurs indices de la grande diversité des pratiques dans le monde rural ottoman. Diversité si frappante – englobant en effet l'arrière-pays anatolien (Yerasimos) et les régions céréalières du Bilâd al-shâm (Marino) mais aussi les territoires kurdes du nord-ouest syrien (Winter) et la province égyptienne, elle-même très diversifiée (Chih, Cuno, Michel et Mayeur-Jaouen) – que l'on en vient à se demander si elle rend véritablement compte d'une quelconque homogénéité. Au fond, qu'est-ce que l'Empire ottoman ? À survoler les contributions qui composent *Sociétés rurales*, il serait admissible d'interroger la logique qui a présidé à leur réunion au sein d'un même ouvrage ; mais c'est précisément cette réunion, à laquelle nous ne connaissons aucun précédent probant, qui doit inciter les historiens à mener une réflexion plus poussée autour des sociétés ottomanes. Il ne suffit pas de constater la diver-

[3] Voir par exemple S. BARGAOUI, « L'évolution d'un espace de médiation sociale : la zawya Sahabiyya de Kairouan à l'époque moderne », in *Studia Islamica* 86 (août 1997), p. 103-132.

sité : encore faut-il rendre compte de la cohérence globale des pratiques poursuivies par un État impérial soucieux d'intervenir dans le prélèvement du surplus rural et la gestion des terres et des populations ; d'assurer la légitimité du sultan ; de régler les statuts ambigus des terres et des personnes ; et de sanctionner la dynamique d'attributions que l'hérédité de certaines fonctions menace de lui arracher.

Cet ouvrage présente donc l'intérêt majeur de faire la part belle au domaine des études rurales, encore trop rarement abordées dans l'historiographie ottomane comme objet de recherche à part entière, pouvant bénéficier à la fois d'une approche micro-analytique et d'un regard qui porte sur des instances invisibles à l'État. Si l'image des sociétés rurales qui s'en dégage demeure floue, c'est, d'une part, qu'il donne encore matière à réfléchir pour ceux qui, à l'instar des éditeurs, entreprendront de creuser dans un terroir dont toute la richesse reste à exploiter ; et, d'autre part, qu'un travail de fond sur la longue durée, les transformations démographiques et les évolutions qui ont pu atteindre la vie des campagnes ottomanes reste encore à construire.

Pascale GHAZALEH (Université américaine du Caire)

Nicolas VATIN & Gilles VEINSTEIN, *Le Sérail ébranlé : essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans, XIVe-XIXe siècle*, Paris, Fayard, 2003, 523 pages.

In *Le Sérail ébranlé,* Nicolas Vatin and Gilles Veinstein take up a large question that has been strangely neglected in Ottoman historiography – the problem of interregnums, that is, of the fraught passage from one Ottoman sovereign to the next. This rich study demonstrates that, whether through the natural death of the sultan or through political action (the deposition of the sultan or, more rarely, his abdication), the demise of a reign almost invariably initiated a crisis – a destabilizing tremor, as the book's title puts it. And yet, as the authors suggest, these dangerous moments were at the same time key constituents of the dynasty's extraordinary longevity. Despite reactions of alarm, sorrow, or self-interested strategizing, many labored to bring about a restoration of order. Even though the imperatives of honoring the deceased and simultaneously paying homage to the new ruler frequently conflicted, attention was riveted in these moments on the Ottoman royal household, and the restoration of its integrity and authority was implicitly asserted as the *sine qua non* of political life and of the empire's survival.

The authors demonstrate that what helped carry the empire through these crises was a strong grasp of the importance of ritual language and ritual ceremony in assuring the public – and the political actors themselves – of the dynasty's continued legitimacy. For, as the authors posit at the outset, " Ottoman society did not define itself by a people, a language, a culture or a religion… but by a dynasty… which in turn had no *raison d'être* except the sultan… ". Vatin and Veinstein build their narrative from the works of Ottoman chroniclers, historians, and political commentators. These range from dramatic eyewitness accounts to histories written more than a century after events they describe. As the authors state in their opening paragraph, it was the sources themselves, while the object of study for another project on death among the Turks, that led to the two principal questions that preoccupy this work : to what extent a sovereign could, in death, retain

his merely human character, and – the main concern of the book – the interplay of the emptied throne, restorative ritual, and dynastic legitimation. If for nothing else, readers owe a large debt of gratitude to the authors for their painstaking reading of an enormous body of writings. Ottoman historians were masters at making their points, indeed polemicizing, through anecdotal narrative ; hence this work is a veritable bible of moral lessons and cautionary tales as rendered by Ottomans themselves.

The body of the book is composed of five large chapters similar in structure through their ample quotation from primary sources and their chronological approach. A major narrative theme linking the chapters is the shift away from the late-medieval conviction that the physical decline and death of the sovereign shook the cosmos, destroying " the order of the world " (a favorite Ottoman slogan that stood for stability and predictability in politics). What took the place of this vision of historical causation was what one might call a more constitutional-monarchical view that surrounded the *office* of the sultanate with legal as well as ritual justifications that were articulated primarily by statesmen and religious dignitaries. An individual sultan who was judged ineffective or dangerous could now be judged to be the enemy of the office, hence of the empire itself. This shift, however, was gradual, and, as noted above, not much remained static in the performance of legitimation. Crises did not abate during the second, seemingly more systematic, phase, which witnessed numerous forced abdications and even regicides. In this period also, referencing of Islamic precedent as well as ritual deployment of relics from early Islamic times became salient features.

There are a number of illuminating themes or revelations in *Le Sérail ébranlé* that the authors do not advertise because they stay close to their stated questions. It seems useful to alert the reader to these ideas before turning to the chapter summaries, since the latter can only sample the many issues and illustrative scenarios that enrich the book. One understated theme is the question of who actually made policy in the Ottoman empire. Another is the matter of why the Ottoman dynasty lasted so long – why so many continued to have so much material, emotional, or ideological investment in its survival. One revelation is the degree to which some of our sacred cows turn out to be mistakenly honored (Mehmed II as the father of fratricide, seniority as a practice recognized in the early 17th century, the set-piece inauguration ceremonial at Eyüp). The reader of the book, or perhaps even of this review, will no doubt find other such themes.

Chapter One, which lays out the book's broad chronology, begins by tracing the stages associated with the death of sultans, the predominant mode by which reigns ended through the 16th century : premonition, illness, and ultimately death. With the illness of sultans, the theme of dissimulation and secrecy that is sounded throughout the book makes its first appearance : royal illness must be concealed because the sovereign's health symbolizes his legitimacy ; both are measured by his conspicuous performance of the duties of his office. Finally, the dying, the crux of which was fitting royal conduct in the last moments of life. Exemplary death could take different forms – as a hero in war (better a martyr, like Murad I) or, failing a battlefield end, as a proper Muslim accepting of God's will.

The chapter then takes up the termination of sultanic tenures through deposition (about half of the post-16th-century reigns) and, more disturbing, execution. Fear of cosmic disorder was now displaced by the gritty politics of this-worldly disorder – an often unpredictable business that eroded the sacred aura protecting earlier sultans. This loss of royal status is vividly illustrated by the desultory lives led by deposed sultans : for example,

Mehmed IV, when deposed in 1687 after 39 years on the throne, was reduced to the same lowly status as his sons, and when he eventually died, his funeral was no more stately than that of an infant prince who followed him a month later. The chapter's illuminating treatment of the notorious *kafes* system – the confined and guarded lives led by non-sovereign male members of the dynasty – not only folds ex-sultans into this population but also argues that the *kafes* was less a specific location than a political practice. Yet – and this note too will be sounded in later chapters – by the 18th century, sultans had found a way to add dignity – and sometimes political impact – to their forced exit.

Chapters Two and Three, which anatomize the crises engendered by interregnums, comprise a comprehensive and penetrating exploration of power relations as expressed in these critical moments. Because they narrate succession crises through the voices of numerous chronicles, these chapters furnish striking new insights into the political mentalities of the Ottoman elites, now the book's principal actors – especially the *kul,* the soldier-administrator cadres attached to the royal office. Chapter Two, entitled "The open game, or God's business" [*Le jeu ouvert, ou l'affaire de Dieu*] emphasizes the pervasive dread of the "terrifying void" created by the sovereign's death, a consequence in part of the empire's structures of authority, with all appointments and orders emanated from the sultan. The raft of voices following the death of Süleyman I in 1566 dramatically reveal the perceived potential for disorder: the powerful Sokollu Mehmed Pasha wondered if he was still the grand vezir, the troops asked in whose name they now fought.

The authors attribute this fear of a void to the absence among the Ottomans of rules for succession, whose consequences included civil war among princely contenders and mutinies by soldiers asserting the right to plunder during interregnums (the rule of law being perceived to lapse upon the sultan's death). Numerous rousing stories of good *kul* saving the day from bad *kul* bring home to the reader the precariousness of interregnums as a real as well as rhetorically rehearsed threat. Indeed, the mutiny factor would become more threatening as soldiers began to create crises rather than wait for their natural occurrence. Among the repertoire of preventative measures employed by sultans and loyal *kul,* royal fratricide and dissimulation elicit the most interesting commentary from the authors. In their view, the practice of fratricide was not so much to prevent princely civil war (a common interpretation) as to head off the depredations of soldiers. And they argue that its demise in the 17th century was less a result of society's now "enlightened" distaste for it than the political fact that the soldiers were increasingly in charge. As for dissimulation, its costs were palpable among Süleyman's soldiers, who knew their master was dead but could not say so during the long interval of waiting for his successor, Selim II, to arrive on the scene. To voice the sultan's death was to point to the dreaded void and thus to release bonds of loyalty before they could be re-attached to the new sovereign. As Vatin and Veinstein put it, the ritual game imprisoned the dead sovereign's soldiers between "le connu et le dicible".

While Chapter Two is careful to note that the Ottoman sultan was not absolute, Chapter Three, labelling crises now "The game nailed down, or the business of men" (*Le jeu verrouillé, ou l'affaire des hommes*), is preoccupied with the role of statesmen in crafting recovery from increasingly frequent and violent crises. The authors assert that a "radical evolution of minds" was required for the idea to gain acceptance that the concensus of ordinary men might determine the choice of ruler as well as the rules for making that choice. At the heart of this shift was the desacralization (or demystification) of the person of the sovereign. And yet, one might note, the rules and vocabulary adduced by the states-

men – the traditions they mined to legitimate their new roles – constituted a kind of (re)sacralization of the *office* as a continuation of the historic caliphate, with the statesmen now playing the role of " the people of loosing and binding " (*ehl-i hal ve aqd*).

As they work through the series of difficult 17th-century interregnums, the authors suggest that the practice of seniority – the automatic succession of the eldest prince of the royal house, as opposed to the earlier open contest among the sons of the previous ruler – was verbalized as a political principle only toward the end of the 17th century, e.g. the courtier-historian Silahdar's *tertib-i nöbet*; thus they challenge the view that seniority was more or less worked out by the 1620s. Other novel ideas emerge from the chapter's anatomy of 17th-century crises : that seniority was a product of the kafes system rather than vice-versa, and that the first regicide was not (as is commonly accepted) Osman II in 1622 but rather Ibrahim in 1648, whose death was " not at all a dark and mysterious political crime [the murder of Osman] but rather a capital execution in proper and due form ".

A large irony in narrative of this chapter is that the effort to bring succession resolutions into the purview of leading dignitaries backfired. The very routinization of deposition, whose protocols and rituals acquired an authority of their own, allowed some sultans to challenge or even stage-manage their forced departure. In other words, the sultans became players in the " constitutional " debate over the sultanate. Even the desperate Ibrahim countered his executioners with the query, " In the name of what law do you kill me ? " As the authors comment, the situation had become " the polar opposite of the spirit of fratricide ".

A last novel observation of this chapter (and startling to this reader) was the extravagant hope pinned to newly seated sultans, however obscurely they were known to the public preceding their rescue from the " kafes ". Before the deposition of his father Mehmed IV in 1687, the prince Süleyman was said to have enjoyed universal esteem, especially among the military. The anticipation that a new ruler and his new men might repair the damaged polity had its source, the authors observe, in the fact that interregnums tended now to be engineered events, provoked by men rather than by God. These enthusiastic hopes, born of uncertainty and anxiety, remind one of the pervasive notion of " renovatio " in the later Byzantine empire.

Chapter Four sustains the mood of " new beginnings ", as it recounts the encrustation of ritual around the accession of a new sultan. The authors assert that of the twin ceremonies sealing the legitimacy of the new sovereign – his enthronement (*cülus*) and the high dignitaries' oath of loyalty (*bey'a),* the first was more important. Nevertheless, the chapter spends more time on the second, tracing its ever-shifting roster of participants, locations, and guiding protocols. The disagreement among sources on these events demonstrates that the rules for inaugurating a new sultan were never really codified, except for the requirement of *cülus* and *bey'a.*

One fascinating feature of inaugurations is the degree to which relics of the Prophet Muhammad and the first caliphs were increasingly employed as ceremonial props in the twinned events. Ibrahim emerges as far more astute than his nickname " the mad " suggests : he cleverly had himself " crowned " with the (alleged) turban of Umar, the second caliph, and thanked God for making him sovereign, thus challenging the king-making authority of the statesmen. Another turban, claimed to be that of the Prophet Joseph, acquired an instant iconic status with the accession in 1691 of Ahmed II, who also was the first to contrive accession rituals with the *hırka,* the sacred mantle of the Prophet that

had allegedly been worn by Abbasid caliphs. Clearly, the sultans were asserting their own prerogatives in articulating the new "caliphal sultanate".

As described by the authors, the rise of multiple *bey'as* – both inside and outside the inner palace quarters, by palace eunuchs and pages as well as by statesmen and religious authorities – illuminate another important phenomenon, the erosion of the once-absolute boundary between the *enderun* and the *birun,* the inner palace and the outer world of administration. By 1757, the multiple accession ceremonies took two days and brought such quintessential members of the "outer service" as the Janissary agha, the admiral, the grand vezir, and the two military judges into inner-palace chambers. As the authors suggest, all this reflected more than mere ceremonial: the discourse of the caliphal sultanate was simultaneously being theorized to assert Ottoman influence over the Crimean Khanate, thus mitigating the humiliating loss of this long-time vassal to the Russians in 1770s.

Chapter Four concludes with other rituals that displayed rather than constituted the authority and legitimacy of the new sultan, in particular the pilgrimage to the tomb of Eyüb (the patron saint of the city and the standard-bearer of the Prophet who fell in the Muslims' first, unsuccessful, assault on Constantinople) and the girding of the new sultan with a sacred sword. As with so much in *Le Sérail ébranlé,* the accounts of how these events evolved over time, with novel or revised elements introduced by specific sultans (and, one presumes, their stage-managers), are fresh demonstrations of the interplay between politics, ritual, and ideology and the ways these phenomena "morphed" in tandem. The final subject of the chapter – the accession bonus paid to the state's soldiers, an enormous burden on the treasury – gives the authors the opportunity to remind the reader that even this dreaded accession ritual could be turned to the dynasty's advantage as a "new beginning" correcting abuses of the previous reign (stinginess, corruption, and/or favoritism).

In Chapter Five, the authors take up a question posed in Chapter One, whether the death of a sultan could ever approximate that of an ordinary Muslim, and answer that it was in actual funeral rites – the washing and shrouding of the corpse, the funeral prayer service, the burial – that sultan came closest to being a mere human. Hence, they note, the relative simplicity of Ottoman royal funerals. The chapter is also interested in the persistence of old "pagan" Turkish customs, such as collapsing tents to signify mourning, placing broken arrows on royal caskets, and leading riderless horses with saddles reversed and manes and tails sheared in funeral corteges.

A major theme of Chapter Five is the tension between Islamic protocols and political exigencies, in particular the Ottoman insistence that the new sovereign be securely enthroned before the deceased could be buried. This violation of the Islamic principle of immediate burial resulted in a panoply of measures necessitated by the postponement of funeral rites – provisional burial, burial of organs, and embalming. Moreover, the imperative to postpone even publicizing the death of the former ruler frustrated the natural desire to mourn the deceased and honor him with an appropriate burial. Avoiding all breaches to the preservation of dynastic continuity on the one hand and to the absolute authority of the one (living) sovereign on the other was, as the book in its entirety makes clear, the ultimate political strategy of the Ottomans. And yet, dead sultans continued to exert a "magico-religious" power from their tombs, attracting pilgrims among whom the most conspicuous were future sultans seeking both the aid and the reflected glory of their ancestors.

Throughout, Chapter Five traces evolutionary changes in the culture and politics of mourning and funerals. Extravagant gestures of mourning were gradually abandoned by the sultans : Mehmed II was the last to enact mourning on his body, throwing dust on his head, lamenting loudly, and beating his body at news of the death of his son Mustafa, and Selim II was the last to cry out in lamentation for his father. Interestingly, such gestures were now transferred to the soldiers, who became the public mourners of imperial deaths. Likewise, mourning dress, especially the color black, lost its salience by the 17th century. As if in compensation, burial preparations became more open, as public figures took over the duty of preparing the corpse from the sultan's intimates or his doctors.

A dense study that explores so much new territory is bound to raise some questions. An obvious one is the limitation of the chronicles on which the book is based, which only talk about what their authors found fit or politic to discuss. Hence the relative absence in *Le Sérail ébranlé* of the powerful political circles within the Palace that began, toward the end of the 16th century, to exert influence on policy decisions as well as the structuring of ceremonial. That the major chronicles are the source for analysis as well as narrative has resulted in neglect, for instance, of the queen mothers and other harem officials, and of key members of the eunuch corps. When sultans and princes became palace more than military figures (during the second of the two broad phases outlined by the authors), these and other palace cadres arguably had as much to do with politics and the articulation of legitimacy-through-ritual as " the men " whom the book features as the authors of new political formulations. Since *Le Sérail ébranlé* is ultimately about the engineering of legitimacy and the organized maintenance of accepted sources of power, this absence is striking. Numerous sultans indisputably suffered loss of personal aura, but the aura of the dynasty remained more or less intact if measured by the stature of the Palace as a whole. A similar, although less critical, bias is introduced by the selection of sultans who come under scrutiny : the focus on succession crises relegates the activist sultans of the 17th and 18th centuries – Ahmed I, Murad IV, and Ahmed III, for example – to the wings, allowing the new authority of statesmen to appear rather more seamless than it probably was.

A second reservation, at least in this reviewer's mind, has to do with the rather sharp line the authors draw between " God's affair " and " the affair of men " – that is, with the profound change in political attitudes, the descralization of power, and the increasing control of events by figures external to the dynasty that the authors assert. This line ought to be less starkly demarcated. For one thing, some earlier sultans were seriously constrained by statesmen and soldiers – Murad II at the end of his reign, and Bayezid II while his brother Cem was a threat to his hold on the throne (perhaps this is the reason this sultan began the practice of marrying select *kul* to his many daughters). Morever, the evolving nature of Ottoman history writing – a phenomenon the book does not sufficiently underscore – may distort our view of the earlier sultans as authoritarian figures and the principal source (or at least necessary sanction) of legitimating discourse. Later histories, having moved away from the late medieval genre of " great deeds of the House of Osman ", are chattier, more anecdotal, and less respectful of political hierarchy – statesmen negotiate, and so do eunuchs and queen mothers, sultans can get peevish, and members of the ulema can be rude and crude. In a word, contending voices are more present. Voices may well have been equally contentious in earlier times but silenced by the earlier histories. Nevertheless, the authors' argument that vezirs, the ulema, and others were the agents of

bringing a new language of " constitutional " rules to what was now more clearly a negotiating table is both novel and very important. And of course the very willingness of later historians to dramatize debate underscores this point.

A final small quibble : this reviewer is not entirely persuaded by Vatin and Veinstein's frequent reference to " old Turkish customs " and their persistence in Ottoman ritual idiom. Turkish cultural modes were clearly influential (the authors are persuasive on this point) but one wonders how " cleanly " they persisted, that is, to what degree they may have been tempered by Greek, Persian, Armenian, and/or Arab customs during the long centuries of cultural mingling.

Reservations having been stated, revelations are now in order. For each reader, *Le Sérail ébranlé* is bound to bring epiphanies. For this reader, three stand out. The most striking is the rehabilitation of sultans who have generally been treated as weak or insignificant. Selim II emerges as something of a political maverick, taking unusual and risky measures to engineer recovery from the huge " tremor " that was his father's demise – measures to which Vatin and Veinstein return frequently. And sultans of the late 17th and 18th centuries – Ahmed II and Mustafa III for example – come across as clever manipulaters within the narrowed domain later sultans operated in (or *was* it in fact narrowed ? this book stimulates such a question).

The second revelation (perhaps another unadvertised theme) is the kaleidoscopic spatial dynamics of ritual Istanbul. One striking example is the constant alterations to the Eyüb ceremony – its route and the symbolism thereof, what the sultan chose to do along the way, the growing role acquired by the mosque of Mehmed the Conqueror. Another is the phenomenon of accession ceremonies taking place more and more in inner palace chambers. This development inspires questions about a more persistent impact than we have imagined of " Tulip era " peregrinations and celebrations in spaces from which the dynasty and its ruling-class circles had heretofore held aloof. Taken together, pleasure jaunts along the Bosphorus and Golden Horn and inauguration rituals in previously taboo palace spaces may constitute different forms and phases of an increasingly public sultanate of the 18th century.

The last revelation that wants proselytizing (but first in the chronological reading of the book) is the moving intimacy between the *kul* and the sultans in the earlier period. The death of that " stern ", " grim ", unyielding ruler Selim I among his closest companion-officials is a scene that would perhaps have moved the harshest critics of his reign had they been present. The authors' account of Selim's passing brings home with an economy that scholarly analysis is hard put to achieve the reality that the *kul* were much closer to Ottoman sovereigns than were their blood relatives (by definition rivals). This and other such scenarios bring into play a neglected aspect of royal household politics – its emotive or " psychological " dimensions.

To sum up, Vatin and Veinstein's study, a captivating as well as provocative and deeply informative book, is a major work of wide-ranging significance that no Ottomanist, and no student of the politics of ritual, can afford to miss. The authors' analysis of how language and ritual – thus the coherence of political life – kept being rearticulated and restaged in moments of profound rupture is a signal contribution to our understanding of the powerful Ottoman discourse of *kanun* (that all-purpose term connoting custom, rule, law, accepted norm), surely one of the most robust exemplars in global history of a sustained " invention of tradition ".

Leslie PEIRCE

Alain SERVANTIE et Ramón PUIG DE LA BELLACASA éds, *L'Empire ottoman dans l'Europe de la Renaissance / El Imperio Otomano en la Europa renacentista*, Louvain, Leuven University Press, 2005, 425 p.

Ce volume rassemble une série de conférences organisées par l'Instituto Cervantes de Bruxelles en novembre et décembre 2003. Dix-neuf auteurs de nationalités diverses prennent comme objet l'expansion de l'Empire ottoman en Europe et dans la Méditerranée entre les XVe et XVIIe siècles et les réactions qu'elle suscite. En raison de la nature du projet, ni l'Europe en sa totalité – les auteurs privilégient surtout le cas de la branche espagnole de la Maison des Habsbourg –, ni toutes les facettes des relations entre l'Empire ottoman et l'Europe ne sont traitées.

Le livre est divisé en six parties qui reflètent les axes principaux du projet : les dernières tentatives de croisade, l'imaginaire (l'image et la perception des Turcs en Europe et vice versa), les ambassades et l'espionnage comme source de l'information et le rôle des juifs (et des nouveaux chrétiens).

Ramón PUIG DE LA BELLACASA et Bart SEVERI, dans leur article bilingue et travaillé, « Érasme de Rotterdam et Juan Luis Vives : le conflit avec les Turcs, critique et justifications de la guerre – Erasmo de Rotterdam y Juan Luis Vives : el conflicto con los Turcos, crítica y justificaciones de la guerre », commentent les textes de Luis Vives (*De Europae dissidiis et bello turco* et *De conditione vitae christianorum sub turca*) et d'Érasme (*Dulce bellum inexpertis* et *Utilissima consultatio de bello turcis inferendo*) et révèlent les transformations de leur réflexion dans le contexte de la brisure de la *respublica cristiana* dans la première moitié du XVIe siècle.

Miguel Ángel DE BUNES IBARRA s'arrête sur *El Viaje de Turquía,* une des premières synthèses sur la Sublime Porte en Occident, et présente les sources de ce texte bien informé dans sa contribution (« El imaginario sobre los Turcos en el mundo hispánico : El Viaje de Turquía y sus fuentes »).

L'article de Miguel NAVARRO SORNI (« El Papado frente a la cruzada en el siglo XV ») présente les efforts infructueux des papes Eugène IV et Nicolas V pour réunir les princes européens autour d'une croisade contre l'expansion des Ottomans dans les Balkans et ceux de Calixte III, cette fois-ci à l'époque de la prise de Constantinople.

Alan RYDER (« La corona de Aragón, los otomanos y el Islam ») retrace les relations d'Alphonse V (1396-1458), roi d'Aragon – roi de Naples à partir de 1442 –, avec Murad II et Mahomet le Conquérant en se concentrant sur leurs intérêts communs en Adriatique.

Nicolas VATIN pousse sa réflexion plus loin sur les relations entre l'ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem et les Ottomans dans un article intitulé « Les chevaliers de Rhodes entre le premier siège (1480) et la prise de l'île par Soliman (1522) »[1]. Ces trois articles montrent que des intérêts économiques et des stratégies géopolitiques ont déjà, au XVe siècle, contribué à la création des nouveaux types de relations entre les États chrétiens et musulmans, sujet par ailleurs récemment traité par Géraud Poumarède dans une étude imposante[2].

[1] Nicolas VATIN, *L'ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem, l'Empire ottoman et la Méditerranée orientale entre les deux sièges de Rhodes (1480-1522)*, Louvain-Paris, Peeters, 1994.

[2] Géraud POUMARÈDE, *Pour en finir avec la Croisade : mythes et réalités de la lutte*

La contribution de Matías BARCHINO (« Cautiverio y textualidad : el testimonio sobre Turquía de Diego Galán ») est une méditation à travers un exemple sur une littérature assez répandue aux débuts de l'Age moderne, les récits de captifs chrétiens. L'objet de l'article de Mélanie BOST, « La perception des Turcs aux Pays-Bas à la Renaissance », est les moyens de transmission des nouvelles sur la Turquie aux Pays-Bas dans la première moitié du XVI[e] siècle. Cecilia PAREDES analyse, à travers les planches de Pieter Coecke d'Alost et les tapisseries de la conquête de Tunisie, l'image des Turcs aux Pays-Bas au milieu du XVI[e] siècle : « Du texte à l'image : Les tapisseries de la conquête de Tunis et les gravures des mœurs et fachons des Turcs ».

L'article de Robert ANCIAU, « Évolution de la diplomatie de l'Empire Ottoman et de sa perception de l'Europe aux XVII[e] et XVIII[e] siècles ») traite des efforts diplomatiques des Ottomans dans la première vague de leur recul en Europe ; cependant l'auteur néglige certaines publications de la dernière décennie, par exemple la monographie d'Aksan, qui traite d'Ahmed Resmî[3].

Manuel FERNANDEZ ÁLVAREZ (« Carlos V, Solimán el Magnífico y Europa ») se concentre sur la personnalité de Charles Quint en tenant compte de ses relations avec l'Empire ottoman dans diverses phases de son règne. Fernando FERNANDEZ LANZA, dans sa contribution importante à ce livre (« La imagen de España en el Imperio Otomano a través de los embajadores de Carlos V »), fait l'inventaire des missions des Impériaux à Istanbul à l'époque de Charles Quint et attaque ainsi le point de vue très commun d'une hostilité inconditionnelle, en démontrant les efforts des deux côtés pour assurer la paix.

L'article d'Özlem KURUMLAR, (« La campaña de Alemania : rito, arte y demostración ») est une analyse approfondie de la campagne de Soliman en 1532, dite « campagne d'Allemagne », qui est en effet une des campagnes les moins étudiées de son règne[4]. Ertuğrul ÖNALP (« La Campaña militar de Carlos V contra Árgel según las " Memorias de Barbarroja " ») annote une section des *Gazavat-i Hayreddin Paşa* et fait une critique des adaptations récentes de ce texte en turc.

Encarnación SANCHEZ GARCIA (« La literatura como espejo : el imaginario de Carlos V sobre los Turcos en textos literarios de entretenimiento de la época del emperador ») se lance dans une analyse de la perception de Charles Quint par ses contemporains ; à partir de la *Crónica burlesca del Emperador Carlos V* de Don Fracés de Zúñiga, un texte très pittoresque.

L'article d'Alain SERVANTIE (« L'information de Charles Quint sur les Turcs, ou les éléments pour décider de la guerre ou de la paix : du rêve de croisade aux réalités »), est une étude très pointue de la stratégie de Charles Quint à l'égard de l'Empire ottoman tout au long de son règne. Après un bref rappel de la lignée de Charles Quint et de l'éducation de ce prince, en privilégiant surtout les aspects touchant particulièrement aux Ottomans,

contre les Turcs aux XVI[e] et XVII[e] siècles, Paris, PUF, 2004, 686 p. Cf. aussi son compte rendu par N. Vatin, dans *Turcica* 37 (2005), p. 385-388.

[3] Virginia H. AKSAN, *An Ottoman Statesman in War and Peace : Ahmed Resmi Efendi, 1700-1783*, Leyde, Brill, 1995 et également l'article de Carter V. FINDLEY, « Ebu Bekir Ratib's Vienna Embassy Narrative : Discovering Austria or Propagandizing for Reform in Istanbul », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* LXXXV (1995), p. 41-80.

[4] Pour l'ensemble des travaux de cet auteur sur le même sujet, cf. Özlem KUMRULAR, *El duelo entre Carlos V y Solimán el magnifico (1520-1535),* Isis, Istanbul, 2005, 340 p.

l'auteur décrit les stratégies déployées par Charles Quint et son entourage pour la conquête d'Istanbul, notamment les diverses ambassades en Europe et en Afrique et l'espionnage dans les Balkans. L'échec de Charles Quint qui, même à Yuste, où il mourra en 1558, ne manqua pas d'apporter une carte d'Istanbul, est lié selon l'auteur aux facteurs économiques.

Emilio SOLA (« La frontera mediterránea y la información : claves para el conocimiento del turco a mediados del siglo XVI ») propose une réflexion sur les moyens de renseignement des Habsbourgs concernant les corsaires barbaresques au milieu du XVIe siècle.

L'étude de Niklaas MADDENS (« De pogingen van keizer Karel om het fiscale systeem in de Nederlanden te moderniseren ») montre les difficultés rencontrées par Charles Quint dans la recherche du soutien fiscal des Pays-Bas contre les Ottomans.

Nicole ABRAVANEL tente de faire un portrait de Joseph Nassi, un personnage à multiples visages, à l'appui des dernières études sur ce courtisan « international » dans son article « João Micas, duc de Naxos, ou l'odyssée des Marranes entre péninsule ibérique, Anvers et l'Empire ottoman ».

Déjanirah COUTO (« Juifs et nouveaux-chrétiens portugais entre Anvers, l'Empire ottoman et l'Inde ») poursuit l'aventure de Nassi en décrivant le réseau marrane en Europe et Asie et les rapports que les marranes puissants, dont Josef Nassi est l'une des plus importantes figures, nouent avec les pouvoirs politiques. Par ses remarques sur l'activité de Nassi dans les différentes cours d'Europe, fondées surtout sur les études récentes de Rodrigues da Silva Tavim, l'auteur met en question l'interprétation de Benjamin Arbel sur Nassi, qui dans son livre très documenté, a proposé la démythification du réseau d'espionnage de Nassi[5]. De toute façon, le dossier est loin d'être complet : le journal de Verantius, ambassadeur impérial à la Porte en 1567, et les papiers du chancelier des Jagellon, Krasinskie, révèlent davantage les divers aspects, jusqu'à maintenant peu traités, des relations de ce courtier avec les cours de Maximilien II et de Sigismond Auguste[6].

Güneş IŞIKSEL

Richard BLACKBURN, *Journey to the Sublime Porte. The Arabic Memoir of a Sharifian Agent's Diplomatic Mission to the Ottoman Imperial Court in the Era of Suleyman the Magnificent : The Relevant Text from* Qutb al-Dîn al-Nahrawâlî's al-Fawâ'id al-sanîyah fî al-rihlah

[5] Benjamin ARBEL, *Trading Nations. Jews and Venetians in the Early Modern Eastern Mediterranean*, Leyde, Brill, 1995, p. 59. Cf. aussi Edhem ELDEM, « Sur le livre de Benjamin Arbel, Trading Nations. Jews and Venetians in the Early Modern Mediterranean », *Turcica* 29 (1997), p. 445-451.

[6] Pour les bons offices de Nassi pour le roi de Pologne en 1570 à Istanbul, *Akta podkanclerskie Franciszka Krasińskiego, 1569-1573, wydał Wł. Hr. Krasiński*, objaśnił przypiskami Wł. Chometowski, Varsovie, J. Jaworski, 1869-1871, p. 300-1 (doc. ccxlvi) et p. 315. (doc. ccxlvi) et pour les relations de Nassi pour l'Empereur Maximilien II, cf. Antal Verancsis, *Összes munkái. 5, Második Portai követség, 1567-1568*, in *Monumenta Hungariae historicae : Scriptores*, Pecs, Emich G., 1860, p. 155 sq.

al-Madanîya wa al-Rûmîyah *Introduced, Translated and Annotated,* Beyrouth-Würzburg, Ergon Verlag, Beiruter Texte und Studien, 2005, xxiv + 367 p. avec une carte et un CD-ROM.

On ne dira jamais assez l'importance des récits de voyage pour l'histoire de l'Empire ottoman « à l'âge classique », surtout lorsqu'il s'agit de récits de voyageurs musulmans. La plupart de ces textes sont inédits et rares sont ceux qui ont été traduits dans une langue occidentale, munis d'un appareil critique et de notes[1]. En ce qui concerne l'*Al-Rihlah* d'al-Nahrawalî (917/1511-12-990/1582)[2] qu'édite, traduit et annote Richard Blackburn, spécialiste de la péninsule arabe au XVI[e] siècle, son texte était – partiellement – connu des ottomanistes. Une traduction turque abrégée comprenant seulement la partie relative à l'Anatolie fut publiée en Turquie dans une revue éphémère, en 1937[3]. Le seul exemplaire du texte est un manuscrit autographe qui fit partie d'un recueil pour l'usage privé de l'auteur (conservé à Istanbul, à la Beyazit Umumi Kütüphanesi, fonds Veliyyeddin Efendi, Ms. arabe n° 2440). Comme le démontre R. Blackburn, ce manuscrit n'est pas la version finale du texte, vu les lacunes laissées à dessein pour insérer des informations complémentaires et la présence de rajouts, parfois postérieurs de dix ans.

Le récit d'al-Nahrawalî raconte son voyage à la Porte en 965/1557-8 pour obtenir la révocation de l'*agha* des janissaires de Médine, Delü Pîrî, qui provoquait des problèmes administratifs, du moins d'après le chérif de La Mecque. Aussi ce dernier manda-t-il à la cour de Soliman le Magnifique, avec une suite d'une dizaine de personnes, al-Nahrawalî – un *'âlim* de renom, de surcroît hanéfite et turcophone – pour négocier cette révocation. Ils accompagnèrent jusqu'à Damas la caravane des pèlerins, de retour de *hadj* de l'année 964 (1557). Puis ils continuèrent leur voyage seuls jusqu'à Istanbul *via* Alep, Konya, Kütahya – près de laquelle ils furent reçus par le Prince Bayezid – et İznik. Pendant les deux mois de son séjour à Istanbul, al-Nahrawalî eut des entretiens avec le grand-vizir Rüstem Pacha et avec les autres vizirs (Semiz Ali Pacha, Sokollu Mehmed Pacha et Pertev Pacha) pour les gagner à sa cause. Pendant qu'il attendait le jour de son audience, il se réunit fréquemment avec des *'ulamâ* de la Capitale, notamment leur chef, Ebusuûd, ainsi que d'autres membres éminents de l'*'ilmiyye*. Il participa également aux funérailles de Hürrem Sultan (Roxelane), la femme de Soliman. Son récit décrit le milieu politique constantinopolitain à la fin du règne de Soliman le Magnifique avec des détails qui échap-

[1] Pour une exception, cf. la réédition en 1994, par la Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt, de *En-Nafhat al-miskiya fi-s-sifarat et tourkiya. Relation d'une ambassade marocaine en Turquie 1589-1591 par Abou-l-Hasan Ali ben Mohammed et-Tamgrouti*, trad. par Henry de Castries, Paris, 1929.

[2] Pour al-Nahrawali, cf. l'article dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, également dû à R. Blackburn. La troisième partie de son *al-barq al Yamânî*, qui narre la campagne militaire du Yémen de 1567-70, a récemment été traduite en anglais : cf. Clive R. SMITH, *Lightning over Yemen, A History of the Ottoman Campaign 1569-71*, Londres-New York, I. B. Tauris, 2002.

[3] Ekrem KAMİL, « Hicrî Onuncu – Milâdî On Altıncı – Asırda Yurdumuzu Dolaşan Arab Seyyahlarından Gazzi-Mekkî Seyahatnâmesi », in *Tarih Semineri Dergisi*, I/2, (1937), p. 1-90. Cet auteur présente et traduit deux textes différents : celui d'*al-Nahrawâlî* mais aussi *al-Mutâla' al-Badriyah fî manâzîl al-Rûmîyah* de Badr al-Dîn al-Ghazzî, dont le manuscrit est à la Köprülü Mehmed Paşa Kütüphanesi (ms n° 1390).

paient, par exemple, à un Ogier de Ghislain Busbecq, qui se trouvait lui aussi dans la capitale ottomane à cette époque. La mission d'al-Nahrawalî ne fut pas un succès pour autant, car les adversaires du chérif l'empêchèrent d'obtenir la révocation de Delü Pîrî. Il fit son retour par mer en nous laissant la description brève mais colorée des îles de Chio, à l'époque vassale de l'Empire ottoman, ainsi que de Cos et Rhodes, conquises sous le règne de Soliman. Il séjourna deux mois au Caire avant de regagner la Mecque, cette fois en accompagnant la caravane des pèlerins du Caire. Durant son séjour au Caire, il fit de fréquentes visites à l'élite littéraire et politique de la ville, ce qui fait de son récit une des rares sources décrivant Le Caire au XVIe siècle du point de vue musulman[4].

L'intérêt de ce texte est multiple. Il nous renseigne, au cours du trajet, sur les étapes et les usages des pèlerins de La Mecque à Damas[5] et du Caire à La Mecque. Le voyageur nous fournit, par ailleurs, des renseignements historiques et géographiques sur les étapes principales de son parcours, reflétant le bagage intellectuel d'un *'âlîm* et lettré de l'époque, renseignements enrichis par les notes très savantes de R. Blackburn. Al-Nahrawalî fait également diverses observations sur les principaux centres de l'Empire ottoman comme Damas, Alep, Kütahya et le Caire. Il donne des rapports détaillés sur ses achats quotidiens, ce qui nous renseigne sur les produits alimentaires et textiles vendus dans les diverses régions de l'Empire ainsi que sur les zones de cours des monnaies *'uthmanî* (*akçe*) et *muhallaq* (la monnaie courante dans les provinces arabes). Remarquons cependant au passage que l'interprétation de R. Blackburn (p. 117, n. 312) pour la délimitation d'une frontière arabo-turque du fait de la non-utilisation des *muhallaq* à partir d'Ulukışla (près de Niğde) nous paraît forcée.

La description de la cour du prince Bayezid, qui devait se soulever contre Soliman le Magnifique et s'opposer à son frère, le futur Selîm II, est une mine d'informations. On constate les similitudes entre l'organisation de la cour du prince et celle de la Porte. L'audience accordée par Selim se déroule à l'image des audiences impériales. Pour l'historien de la diplomatie ottomane, l'importance des notes d'un envoyé diplomatique musulman n'est pas limitée au cérémonial, car les notes de l'auteur sur son *ta'yin* journalier abondent en détails, fournissant des données complémentaires à ce qu'on trouve dans les archives ottomanes[6]. Quant aux informations sur ses collègues les *'âlim* – formation, salaires, éventuellement filiations mystiques et talent poétique –, elles font d'*al-Rihlah* une source de premier ordre sur l'*'ilmiyye* de l'Empire ottoman au milieu du XVIe siècle.

G. Işıksel

[4] Pour une autre description détaillée, cf. Mustafa Alİ, *Mustafa Ali's Description of Cairo of 1599*, Andreas Tietze éd., Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1975.

[5] L'éditeur du texte ne se réfère pas au *Tuhfe* de Nâbî dans ses notes géographiques. Pour le *Tuhfe* et d'autres récits de pèlerinage en turc, cf. Menderes Coşkun, *Manzum ve Mensur Osmanlı Hac Seyahatnameleri ve Nabi'nin Tuhfetü'l-Harameyn'i*, Ankara, 2002.

[6] Pour le *ta'yin* des émissaires de chérifs de la Mecque en 1573, cf. Ömer Lûtfî Barkan, « İstanbul Saraylarına Ait Muhasebe Defterleri », in *Belgeler* IX/13 (1979), p. 137.

Eric R. DURSTELER, *Venetians in Constantinople. Nation, Identity and Coexistence in the Early Modern Mediterranean*, The Johns Hopkins University Studies in Historical and Political Science, 24th ser., no. 2, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2006, 289 p.

L'objet de cet ouvrage, version remaniée d'une thèse de doctorat, est l'étude de la présence vénitienne à Constantinople aux XVI[e] et XVII[e] siècles (principalement dans la période comprise entre 1573 et 1645), à partir notamment d'une documentation occidentale (et tout particulièrement par l'exploitation d'un nombre considérable de documents conservés dans les Archives d'État de Venise).

Dans l'introduction (p. 1-22), tout en donnant un bref aperçu de l'évolution historique des relations entre Venise et Empire ottoman depuis la conquête de Constantinople et de la manière dont l'historiographie a interprété ces rapports, E. D. propose sa lecture de ces relations, non plus en termes d'antagonisme, mais de coexistence. L'auteur insiste également sur les différents éléments qui façonnaient les identités des individus à l'âge moderne (politiques, religieux et relatifs à leur origine) et sur la façon dont ces identités n'étaient pas figées mais au contraire susceptibles d'évoluer. C'est donc par une reconsidération du concept d'identité à l'époque moderne dans des termes moins rigides et plus complexes qu'E. D. se propose d'étudier les interactions culturelles et la coexistence entre Vénitiens et Ottomans à Constantinople, et ceci du point de vue de la Sérénissime.

Pour mener à bien sa démonstration, E. D. passe en revue dans les trois premiers chapitres tous ceux qui, de près ou de loin, faisaient partie de la nation vénitienne, du baile et sa suite (« The Venetian Nation in Constantinople », p. 23-40), aux marchands (« The merchants of Venise », p. 41-60) et à tous ceux qui étaient « à la périphérie » de la nation (« The unofficial nation. Banditi, Schiavi, Greci », p. 61-102).

Bien que d'un point de vue juridique (pour la Sérénissime) la nation vénitienne à Constantinople se limitât au baile et sa famille ainsi qu'aux marchands ayant le statut légal de patrice ou de *cittadini* (les seuls, souligne E. D., qui par la loi avaient le droit de participer au commerce levantin), l'auteur montre qu'au-delà de ce qu'il appelle la « Nation officielle » se cachait une réalité bien plus complexe. E. D. souligne qu'au service du baile il y avait aussi des sujets ottomans (comme par exemple les drogmans, les *yasakçı* ou certains des serviteurs), et que malgré la promulgation par Venise de plusieurs lois visant à protéger le monopole des patrices et des *cittadini* sur le commerce levantin, des sujets vénitiens du *Stato da Mar* ou de la *Terraferma* (et même, parfois, des sujets ottomans) participaient à ce commerce sous la protection du baile.

Puis on passe à l'étude de ce qu'E.D. définit comme la « Unofficial Nation ». Dans ce qui est peut-être la partie la plus originale du livre, l'auteur analyse la présence à Constantinople des bannis de la République, en soulignant l'attitude de la Sérénissime face à ces hommes (et ces femmes) hors-la-loi. Le pouvoir vénitien essayait en effet de prévenir l'arrivée des bannis à la Porte, ou du moins d'y limiter leur séjour dans le temps, craignant qu'ils ne missent au service des Ottomans leur savoir technique (en travaillant par exemple dans l'arsenal du Grand Seigneur) ou qu'ils ne se convertissent. Les bailes accordaient alors souvent à ces exilés des sauf-conduits ou une commutation de peine et même parfois de l'argent pour qu'ils quittent la ville. Dans ce troisième chapitre, E. D. étudie également la situation d'autres personnes qu'il considère à la périphérie de la nation officielle : les esclaves (dont la protection et les démarches pour leur rachat étaient

considérées parmi les responsabilités majeures des bailes), les sujets vénitiens du *Stato da Mar*, les religieux, les gens de passage, etc. On se demande cependant pourquoi E. D. a désigné comme étant à la périphérie de la nation vénitienne tous ces individus. Prenons le cas des sujets vénitiens du *Stato da Mar*. Le fait que le pouvoir vénitien ne voyait pas d'un bon œil leur installation dans la capitale ottomane (à cause de leur tendance à se disputer entre eux et avec les sujets ottomans, de leur activité de contrebande ou du non-payement des taxes consulaires) ne veut cependant pas dire qu'ils ne faisaient pas partie de la « Nation » vénitienne. D'un point de vue politique et juridique, ils étaient pleinement sujets vénitiens (comme E. D. le souligne d'ailleurs lui-même) : ils faisaient donc partie de la « nation vénitienne » de Constantinople. Selon les articles des capitulations, il apparaît d'ailleurs clairement que, du point de vue ottoman, tous ceux qui dépendaient politiquement de la Sérénissime faisaient partie de la « Nation Vénitienne », de quelque lieu qu'ils fussent originaires. Pour ce qui concerne les raisons qui poussaient les bailes à empêcher autant que possible l'installation à la Porte des Vénitiens des îles, la consultation des sources ottomanes aurait peut-être enrichi l'analyse. En effet, un des problèmes que leur arrivée à Constantinople posait à Venise était le fait que ces nouveaux arrivants pouvaient créer des tensions entre le baile et le pouvoir ottoman au sujet du payement de la capitation (*cizye*) : en s'établissant à Constantinople pour de longues périodes, ils perdaient en effet leur statut de *müstemin* (étrangers résidents temporaires) et devenaient des *zimmî* (sujets protégés du sultan) redevables de la *cizye*, comme les capitulations le prévoyaient. E. D. cite d'ailleurs une source vénitienne, très intéressante, dans laquelle il apparaît que, pour que ces Vénitiens de Tinos, de Crète, etc. ne payent pas la capitation, le baile leur délivrait des papiers attestant qu'ils étaient des sujets vénitiens.

Le quatrième (« Jews, renegades, and early modern identity », p. 103-129) et le cinquième chapitre (« Merchants, patricians, citizens and early modern identity », p. 130-150) abordent la question de l'identité en réfléchissant sur les cas de ceux qui vivaient entre plusieurs mondes.

L'auteur se penche d'abord sur les cas des juifs et des renégats, exemples emblématiques d'identités fluctuantes et souvent ambiguës. E.D. souligne la façon dont les juifs qui étaient nés ou avaient vécu à Venise, ou encore qui se déplaçaient simplement entre Venise et Constantinople, commerçaient parfois en tant que ressortissants vénitiens, parfois en tant que sujets du sultan. L'auteur donne ensuite de nombreux exemples de renégats vénitiens qui, tout en occupant les plus hautes charges dans le gouvernement ottoman, non seulement gardaient des liens avec leurs anciens concitoyens, mais continuaient à se considérer comme des Vénitiens.

E.D. souligne ensuite à quel point les frontières identitaires étaient loin d'être figées mais étaient au contraire souvent incertaines pour les sujets latins du sultan, ces derniers étant à la fois Ottomans, d'origine génoise (mais pas seulement), parfois au service des ambassades européennes, en tant que drogmans par exemple, tout en dépendant, du point de vue spirituel, du Saint-Siège.

En guise de conclusion, le sixième chapitre (« An urban middle ground », p. 151-185) brosse un tableau approfondi de la façon dont se déroulait au jour le jour la coexistence entre Vénitiens et Ottomans à Constantinople : E. D. insiste sur le caractère pacifique, parfois même amical, des relations qu'ils entretenaient, ainsi que sur les nombreux échanges culturels qu'occasionnait leur voisinage.

Un glossaire (p. 247-248), une bibliographie (p. 249-281) et un index (p. 283-289), ainsi qu'un dossier iconographique hors texte, complètent l'étude.

L'auteur montre donc, par une analyse approfondie du réseau de relations tissées avec le monde bigarré de la capitale ottomane par tous ceux qui dépendaient du baile, à titre officiel ou officieux, comment la vision binaire des rapports entre musulmans et chrétiens, entre Ottomans et ressortissants des puissances européennes, rapports présentés dans l'historiographie traditionnelle comme presque toujours antagonistes, ne rend de fait pas compte d'une réalité beaucoup plus complexe et nuancée. Une approche, l'auteur le souligne, qui rejoint celle adoptée depuis quelques décennies dans plusieurs études sur les relations entre Islam et Chrétienté en général, et plus particulièrement dans les recherches sur les rapports entre Europe et Empire ottoman.

Si l'ouvrage d'E. Dursteller est donc très riche, il aurait peut-être été intéressant pour la démarche suivie de se tourner de façon plus approfondie du côté ottoman (comme je l'ai déjà rappelé plus haut), en regardant de plus près quelle était la situation juridique (du point de vue ottoman) des étrangers dans l'Empire du sultan. Une lecture attentive des capitulations (traités encadrant les relations entre Ottomans et résidents étrangers), seulement évoquées dans l'étude, aurait d'ailleurs permis aussi à E.D. d'être plus précis. Lorsque par exemple il affirme que selon un article des capitulations tous les esclaves vénitiens devaient être consignés au baile aussitôt leur origine connue (p. 73), il omet de citer la première partie de l'article, dans laquelle on pose les conditions pour que cette démarche puisse être appliquée (c'est-à-dire que le Vénitien ait été capturé par des corsaires et ensuite vendu comme esclave : cf. l'article 12 des capitulations de 1575) ; ou encore, quand il parle des différends entre marchands vénitiens, E.D. note justement que le baile jouait le rôle d'arbitre (p. 27), sans cependant souligner que ce rôle était explicité dans un des articles des capitulations (cf. l'article 18 des capitulations de 1575).

Ceci dit, il n'en demeure pas moins que l'ouvrage d'E. Dursteler est une étude riche et stimulante, où les lecteurs trouveront plaisir à découvrir la vie de la nation vénitienne à Constantinople, un microcosme loin d'être replié sur lui-même, comme le montrent maints exemples hauts en couleurs tirés de la masse impressionnante de documents vénitiens analysés et cités.

Elisabetta BORROMEO

Suraiya FAROQHI, *The Ottoman Empire and The World Around It*, Londres-New York, I. B. Tauris, The Library of Ottoman Studies Vol. VII, 2004, 290 p.

Depuis quelques années, on constate une augmentation dans la parution de livres de synthèse sur l'Empire ottoman, dont la plupart ont pour objet la période précédant les Tanzimat. Ceci est un fait intéressant étant donné la prolifération, depuis un quart de siècle, des recherches portant sur l'après-Tanzimat. Le livre de Mme Faroqhi ne fait pas exception : il couvre la période allant de 1560 à 1774.

L'objet du livre, comme son titre l'indique, est les modes de l'interaction de l'Empire ottoman avec le monde politique, économique et culturel qui l'avoisine et parfois avec les pays lointains. L'auteur classifie ces modes d'interaction en trois catégories majeures : la guerre, avec ses conséquences politiques et sociales ; le commerce ; le pèlerinage. Elle les

traite en sept chapitres, outre l'introduction, la conclusion et une bibliographie commentée, très utile, qui comprend souvent des ouvrages très récents.

Les deux premiers chapitres du livre (2 & 3) portent sur le régime politique ottoman au plus large, enveloppant donc les pays vassaux. Les deux chapitres suivants sont consacrés à la guerre, puis aux prisonniers de guerre et aux esclaves dans le contexte ottoman. Le sixième chapitre traite du commerce et des commerçants dans l'Empire ottoman, dont l'auteur est l'un des meilleurs connaisseurs. Ensuite, l'auteur de *Pilgrims and Sultans* se concentre sur les pèlerins en terre ottomane, mais cette fois en s'intéressant, à côté des pèlerins sunnites, aux chiites ainsi qu'aux chrétiens et aux juifs. Le chapitre qui précède la conclusion traite des sources ottomanes de l'information à l'Age des Découvertes.

L'auteur est bien conscient des restrictions dues à l'immensité du projet et dès le départ avertit le lecteur de lacunes délibérées, à cause de l'absence de monographies (nous y ajoutons les sources primaires dont les éditions et rééditions sont de plus en plus raréfiées) portant sur l'objet du livre. Par suite de la démonstration de ces impossibilités, l'auteur livre ses justifications contre les critiques probables sur « a certain lack of order and " system " » en précisant que l'un des objectifs du livre est de porter l'accent sur les recherches récentes et de se distancier de l' « ancient wisdom » (p. 19).

La périodisation (les années 1560 ?-1774) et les dates intermédiaires (les années 1640 et 1718) paraissent un peu arbitraires. Du surcroît, Mme Faroqhi indique deux dates discordantes pour la période de départ du livre : dans l'introduction, elle annonce les années 1540 comme son point de repère et fait d'ailleurs quelques remarques sur ce choix (p. 22-23) ; puis, dans le deuxième chapitre, les années 1560 sont prises comme la période initiale. D'ailleurs, l'auteur ne livre pas une analyse détaillée pour ces années. Par exemple, les relations avec l'Iran à l'époque (entre 1560 et 1570) ne sont nullement traitées, bien que ces années soient une des rares périodes dans laquelle les relations pacifiques furent préconisées par les deux États[1]. Dans un sous-chapitre dont le titre est « How the Ottoman elite *did not* organize its relations with the outside world in the 1560's/967-77 », non seulement on ne lit rien concernant la question mais, ce qui est plus étonnant, ces années constituent au contraire une ouverture exceptionnelle à l'Europe et à l'Océan indien, sans doute sous l'influence du Grand Vizir Mehmet Pacha[2]. Pour l'année 1718, nous n'avons pu trouver qu'une référence au Traité de Passarowitz, qui sert de repère de périodisation[3].

[1] L'importance donnée à ces relations pacifiques par la Porte peut être illustrée à partir des ordres enregistrés dans le Mühimme Defteri VII, concernant la mission séfévide à Edirne en 1568 [ordres 753, 823 et 833] ainsi que Feridun Beg, *Nüzhet el-esrar der seferi Sigetvar*, TKSK 1339, f. 207 v°-246 r°. Cf. aussi Bekir Kütükoğlu, « Şah Tahmasb'in III. Murad'a Cülûs Tebriki », *Tarih Dergisi,* XI/1960, p. 1-24.

[2] Pour la carrière d'un courtisan international ottoman, Michel Cantacuzène, moins connu que Joseph Nasi ou Salomon Ashkenazi mais de la même époque, cf. M. Cazacu, « Stratégies matrimoniales et politiques des Cantacuzène sous la Turcocratie », *Revue des Études Roumaines*, XIX-XX, 1995-1996, p. 171-174. Pour l'intérêt ottoman pour l'Océan indien à cette époque, on consultera Giancarlo Casale, « 'His Majesty's Servant Lufti' The career of a previously unknown sixteenth-century Ottoman envoy to Sumatra, based on an account of his travels from the Topkapı Palace Archives » *Turcica*, 37(2005), p. 43-81.

[3] Pour le contexte politique à l'époque du Traité de Passarovitz, cf. Ivan Parvev, *Habsburgs and Ottomans Between Vienna and Belgrade (1683-1739)*, New York, Columbia University Press, 1995. Signalons ici un manuscrit inédit et probablement auto-

Au début du troisième chapitre, Mme Faroqhi évoque les observations d'İnalcık sur les modes des conquêtes ottomanes et révise son point de vue. Or, une analyse plus complète des conquêtes ottomanes du quinzième siècle jusqu'à la fin du seizième, qui comprendrait l'Anatolie de l'Est (les pays kurdes), la région de Bassora, le Croissant fertile, l'Arabia felix et les États caucasiens, correspondrait avec quelques modifications à ce paradigme[4]. D'ailleurs, l'adjonction des États du Caucase dans l'analyse des États vassaux apporterait des données nouvelles, quoique nos connaissances sur ces pays à l'époque ottomane soient très réduites en raison de l'insuffisance des études[5].

Le quatrième chapitre est sur la guerre et l'Empire ottoman. Le débat des années 1980 sur la révolution militaire au début de l'Âge moderne a eu les plus heureuses conséquences pour l'historiographie ottomane. Rhoads Murphey, Caroline Finkel et dernièrement Gábor Ágoston ont changé complètement les thèmes de recherche et débattu certaines idées reçues concernant les attitudes des Ottomans à l'égard de la guerre[6]. Dans ce chapitre, l'auteur met au point ces contributions, tout en réévaluant aussi les changements dans l'idéologie de la guerre chez les Ottomans. Une des conséquences funestes des guerres est traitée dans le chapitre suivant sur les prisonniers de guerre et leur éventuel asservissement. Ce sujet également développé ces vingt dernières années est résumé par l'auteur avec des notes abondantes[7].

graphe à la Bibliothèque Nationale de Paris qui est le journal du secrétaire de l'ambassadeur ottoman pour les négociations de Passarowitz, dédié à Nevşehirli İbrahim Pacha. Cf. BNF ms. Suppl. turc 1026.

4 Pour Bassora, une série d'articles montre les difficultés des Ottomans concernant l'établissement de leur autorité dans la région : Jean-Louis BACQUÉ-GRAMMONT, Viviane RAHMÉ et Salam HAMZA, « Notes et documents sur le ralliement de la principauté de Basra à l'Empire Ottoman (1534-1538) », *Anatolia Moderna* IV (1996) 85-95 ; *eidem*, « Textes ottomans et safavides sur l'annexion de Bassora en 1546 », *Eurasian Studies* III/1 (2004), p. 1-33 ; Abdurrahman SAĞIRLI, « Cezâyir-i Irâk-ı Arab veya Sattü'l Arab'ın Fethi », *Tarih Dergisi* 41 (2005), p. 43-93 ; pour les Druzes au Liban, ABDUL-RAHIM ABU-HUSAYN, « The Long Rebellion : The Druzes and the Ottomans, 1516-1697 », *Archivum Ottomanicum* 19 (2001), p. 165-191 ; pour les difficultés au Yémen, J. R. BLACKBURN, « Two Documents on the Division of Ottoman Yemen into Two Beglerbegiliks (973/1565) », *Turcica* 27 (1995), p. 223-36.

5 Pour l'époque ottomane, cf. Jean-Louis BACQUÉ-GRAMMONT et Chahryar ADLE, *Les Ottomans, les Safavides et la Géorgie 1514-1524*, Istanbul, 1990 ; Fahreddin KIRZIOĞLU, *Osmanlılar'ın Kafkas-Ellerini Fethi (1451-1590)*, Ankara, TTK, 1998 ; R. G. SUNY, *The Making of Georgian Nation*, London, 1989 ; BERDZENISVILI-CANASIA, *Gürcistan Tarihi*, Istanbul, 1997 (original publié en 1944 à Tbilisi) ; W. E. D. ALLEN, *History of Georgian People*, London, 1932 et pour les dynasties géorgiennes Cyrille TOUMANOFF, *Les dynasties de la Caucasie chrétienne de l'Antiquité jusqu'au XIXe siècle. Tables généalogiques et chronologiques*, Rome, 1990.

6 Gábor ÁGOSTON, *Guns for the Sultan : Military Power and the Weapons Industry in the Ottoman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005 ; Rhoads MURPHEY, *Ottoman Warfare 1500-1700*, Londres, 1999 et pour la révolution militaire cf. Clifford ROGERS, *Readings on the Military Transformation of Early Modern Europe*, Oxford, Westview Press, 1995 et en ce qui concerne l'Empire ottoman, John GUILMARTIN JR., « The Military Revolution : First Tests Abroad », *ibid,* p. 299-333.

7 Le fait que les esclaves et les renégats étaient une des rares interfaces entre l'islam et la chrétienté au début de l'Age moderne a été récemment démontré par Davis dans sa

Le sixième chapitre traite du commerce et des commerçants étrangers. L'auteur signale préalablement la lacune sur les activités des commerçants ottomans à l'étranger, même si elle fait de son mieux pour donner les exemples de plusieurs commerçants ottomans s'étant aventurés en Europe, en Asie et en Afrique[8]. Mme Faroqhi classe les marchands par provenance géographique, donc de l'Asie et des divers pays de l'Europe, et les traite dans des rubriques séparées. Puis elle débat la question de l'attitude des *askerî* (la classe gouvernante) face au commerce et démontre l'inconsistance des thèses proposant un dédain ou un désintérêt pour le commerce de leur part.

Les commerçants n'étaient pas les seuls à voyager dans le monde ottoman : il y avait aussi des pèlerins et des voyageurs. Ainsi, Mme Faroqhi traite dans ce chapitre à la fois des pèlerins juifs et chrétiens qui se rendaient en Terres bibliques ; des chiites (des Séfévides pour la plupart) en Irak et au Hedjaz ; enfin des réactions, pas toujours pacifiques, envers eux des Ottomans qui suspectaient fort souvent ces étrangers d'être des agitateurs publics : les Séfévides pendant les XVIe et XVIIe siècles et les catholiques du XVIIe jusqu'au début du XXe siècle.

Le dernier chapitre, consacré aux sources d'information ottomane sur le monde extérieur, est une synthèse des travaux récents et aussi du présent livre. Les sources principales traitées par l'auteur sont principalement les espions et les diplomates des deux côtés (p. 178-193) et ensuite les savants, principalement les géographes. Il faut ajouter à cette liste les commerçants impériaux (*hassa tacirleri*) dont le périmètre d'activité s'étendait de la mer Baltique au territoire du khanat uzbek et qui sans doute servaient d'informateurs et, pour le cas de la Russie, d'envoyés diplomatiques.

Ces quelques critiques et suggestions mises à part, Mme Faroqhi démontre avec une maestria incontestable la complexité du monde ottoman et rend intelligible la vie et les mentalités de différents personnages ottomans, dont certains sont déjà connus comme Evliya Çelebi et Ahmed Resmî Efendi, et d'autres inconnus, comme ce marchand juif d'Istanbul, Sason Hai le-Veit Castiel, qui s'aventurait de Londres à Burma en passant par l'Ethiopie (p. 201). Bref, une synthèse réussie, inventive et stimulante.

G. Işıksel

Yuzo Nagata, Toru Miura et Yasuhisa Shimizu, *Tax Farm Register of Damascus Province in the Seventeenth Century. Archival and Historical Studies*, Tokyo, The Toyo Bunko, 2006, 488 p.

Cet ouvrage consiste en l'édition d'un registre d'affermage des impôts (*iltizâm*) concernant la province de Damas au XVIIe siècle. Lors d'un séjour en Syrie en 1984, le professeur Yuzo Nagata fut informé de l'existence de ce registre conservé au Musée de la calligraphie arabe de Damas. Grâce à l'aide de plusieurs personnalités syriennes concer-

monographie sur Léon l'Africain : Nathalie Zemon Davis, *Trickster Travels : A Sixteenth-Century Muslim Between Worlds*, New York, Hill &Wang, 2006.

[8] Voir aussi G. Lucchetta, « Note intorno a un elenco di turchi morti a Venezia », dans *Veneziani in Levante. Musulmani a Venezia*, suppl. 15 de *Quaderni di Studi Arabi* (1997), p. 133-146.

nées par l'étude des archives ottomanes, il put obtenir une copie de ce registre et consacra vingt années de sa vie à en préparer l'édition, en collaboration avec Yasuhisa Shimizu. Cette publication put être réalisée grâce au soutien du département scientifique de la Librairie orientale (Toyo Bunko), dirigé par le professeur Tsugitaka Sato, et du professeur Toru Miura, responsable du Groupe d'études sur l'Asie occidentale.

Outre l'édition du registre (423 p.), cet ouvrage comprend cinq articles (62 p.) : une introduction sur l'affermage des impôts dans l'Empire ottoman (Yuzo Nagata), une description du registre en question (Yasuhisa Shimizu), une présentation de la province de Damas face au pouvoir ottoman au XVIIe siècle (Abdul Karim Rafeq), une étude sur les pratiques liées à l'affermage des impôts dans la province de Damas à l'époque ottomane (Yasuhisa Shimizu) et un article sur l'importance de ce registre pour l'étude de la ville de Damas (Tomoki Okawara). Un index d'une vingtaine de pages recense les noms de personnes, les noms de lieux et les termes techniques mentionnés dans le registre.

Dans l'introduction, Yuzo Nagata rappelle que les premiers documents concernant le système de l'*iltizâm* commencent à apparaître dans la seconde moitié du XVe siècle. Dans le cadre de cette nouvelle organisation financière qui vise à remplacer celle du *tîmâr*, les fermiers (*mültezim*) achètent le droit de collecter les impôts pour une période déterminée dans des unités fiscales (*mukâta'a*) qui, au cours des XVIe et XVIIe siècles, sont de plus en plus contrôlées par des militaires. Vers la fin du XVIIe siècle, le système du *mâlikâne*, affermage des impôts attribué à un individu pour la vie, sera progressivement instauré pour répondre aux difficultés financières que connaît l'Empire ottoman à cette époque.

Le registre d'*iltizâm* édité ici est ensuite décrit par Yasuhisa Shimizu. Il comprend 373 pages, couvre la période 1025-1044/1616-1635 et contient 604 documents rédigés pour la plupart en ottoman (un seul document écrit en arabe se trouve parmi eux). Il s'agit essentiellement de contrats établis entre le *dîvân* de Damas et des *mültezim* chargés de collecter les impôts dans l'ensemble de la province. Celle-ci est alors composée de huit *sancak* : Damas, Jérusalem, Ghazza, Safad/Saydâ/Beyrouth, Naplouse, 'Ajlûn, Lajjûn et Karak/Shawbak. L'auteur examine les contrats d'affermage des impôts dans quatre secteurs géographiques : la ville de Damas, les zones limitrophes de Damas, les autres *nâhiye* du *sancak* de Damas et les autres *sancak* de la province de Damas. Dans la ville de Damas, on distingue deux catégories d'unités fiscales : la première catégorie concerne des activités économiques comme la vente d'animaux (moutons, chèvres, chevaux) et de certains produits (café, soie, tissus), les douanes, la frappe de la monnaie, la gestion d'un bain public ; la seconde catégorie porte sur des fonctions particulières (gardiens des portes de la ville, scribes et changeurs du marché aux chevaux, scribes chargés de consigner les inspections de marchés). L'auteur note ensuite l'abondance des contrats d'affermage existant dans les zones de la Ghouta et du Marj, situées à proximité de Damas, et signale l'existence d'une unité fiscale concernant les cendres alcalines destinées à la fabrication de savon. Dans les autres *nâhiye* du *sancak* de Damas, certains contrats concernent soit un seul village, soit une *nâhiye* entière. L'auteur dresse la liste des *nâhiye* dans lesquelles on rencontre chacun de ces deux types de contrats et note qu'à proximité de Damas, les contrats portent plutôt sur un seul village alors que dans les régions plus lointaines ils portent davantage sur une *nâhiye* entière. Dans les autres *sancak* de la province de Damas, les contrats étaient conclus entre le *dîwân* de Damas et les *sancakbey* qui étaient en général des notables locaux. L'auteur compare ensuite brièvement ce registre à ceux qui furent établis dans la province d'Alep et qui sont conservés dans les archives du Başbakanlık à Istanbul : il note que ces derniers ne contiennent

aucun contrat portant sur des villages, que les unités monétaires utilisées ne sont pas les mêmes et que les noms des garants (*kefil*) sont mentionnés alors qu'ils ne le sont pas dans le registre de la province de Damas édité ici (à l'exception des contrats concernant les *sancak* de Palestine).

Abdul Karim Rafeq présente quant à lui la province de Damas face au pouvoir ottoman au XVIIe siècle, en évoquant les révoltes des janissaires, les relations entre le gouverneur de Damas et les *mültezim*, et la situation des paysans. Il rappelle que la dévaluation monétaire que connut l'Empire ottoman au XVIe siècle entraîna une diminution de la solde des militaires et incita ceux qui étaient *mültezim* à pratiquer des exactions. Lorsque le pouvoir central tenta de mettre un terme à ces agissements, de nombreuses révoltes éclatèrent parmi les rangs des militaires dans diverses provinces arabes de l'Empire (Yémen, Égypte, Syrie, Iraq). À Damas, un profond changement fut introduit pour tenter de remédier à cette situation : à partir du milieu du XVIIe siècle, des troupes de janissaires furent envoyées d'Istanbul dans le but de contrecarrer le pouvoir des janissaires qui étaient recrutés sur place. Après avoir évoqué le rôle de quelques dynasties puissantes dans la région à cette époque, l'auteur se penche sur le sort des paysans qui fuyaient leur village afin d'échapper aux exactions commises par les *mültezim* et note la position des ulémas locaux face à cette situation.

Yasuhisa Shimizu se livre ensuite à une étude détaillée sur les pratiques liées à l'affermage des impôts dans la province de Damas à l'époque ottomane en examinant tout particulièrement le cas de l'émir Fakhr al-Dîn, puis les contrats d'affermage des impôts portant sur des villages. La monographie concernant l'émir Fakhr al-Dîn est très riche ; elle montre la mainmise progressive de sa famille dans diverses régions de la province de Damas et laisse espérer que d'autres monographies de ce type pourront être réalisées pour d'autres *mültezim* figurant dans ce registre. Les contrats d'affermage des impôts sur des villages représentent près de la moitié des contrats consignés dans ce registre (271 contrats). Plus de la moitié d'entre eux concernent des villages proches de Damas, notamment dans la Ghouta et dans le Marj. Figurent ensuite, de manière plus discrète, des villages situés au-delà de ces régions, quelques villages se trouvant dans des espaces plus lointains (Naplouse, Jérusalem, Ghazza, Saydâ) et, en dehors de la province de Damas, dans les districts de Hamâ et de Hims. L'étude de ces contrats se concentre essentiellement sur les villages de la Ghouta et du Marj à travers des études de cas réalisées à partir de divers documents. Leur examen permet de distinguer quatre types de contrats : les documents dans lesquels il est stipulé que le *mültezim* bénéficie d'un revenu qui lui est payé à partir des impôts collectés ; les documents qui garantissent le droit de percevoir un revenu à partir des impôts prélevés dans un village particulier ; les contrats concernant l'affermage des impôts et les documents stipulant qu'une partie des impôts collectés doit être attribuée à un tiers.

Ce registre fournit par ailleurs des informations sur la collecte des impôts dans la ville de Damas. Tomoki Okawara dresse la liste des unités fiscales concernant la ville de Damas au XVIe siècle et note qu'à cette époque, plus d'un quart des impôts du *sancak* de Damas sont collectés à Damas. Il compare ensuite ces unités fiscales avec celles qui sont mentionnées dans le registre édité ici en précisant, comme le font également les auteurs des autres articles publiés dans cet ouvrage, que leurs revenus sont essentiellement destinés à financer la caravane du pèlerinage aux Lieux Saints de La Mekke et de Médine, et à assurer des dépenses locales, notamment la solde des janissaires.

L'édition de ce registre unique en son genre, précieusement conservé dans une vitrine de musée, met donc à la disposition des chercheurs une source de toute première importance sur la province de Damas au XVII[e] siècle. Son importance est d'autant plus grande que les sources locales concernant cette région sont relativement peu nombreuses pour cette période. Deux questions demeurent toutefois en suspens sur la valeur documentaire de ce registre. Quelles sont, précisément, les sources disponibles à Istanbul sur la question de l'*iltizâm* dans la province de Damas et comment le registre édité ici s'intègre-t-il dans un dispositif documentaire plus large ? Par ailleurs, dans quelle mesure les registres des tribunaux locaux permettent-ils de cerner le phénomène de l'*iltizâm* et quel est précisément le rôle des juges dans ce domaine ? Les registres des tribunaux de Tripoli et de Damas, par exemple, ne semblent pas contenir les mêmes types de documents à ce sujet et il serait sans doute très intéressant de s'interroger sur les diverses pratiques juridiques et administratives liées à l'*iltizâm* dans différentes provinces du Bilâd al-Shâm. L'édition de ce registre pose donc la question des conditions de sa production dans les instances locales et permettra sans aucun doute d'éclairer de nombreux aspects de la vie économique et sociale de la province de Damas au XVII[e] siècle.

Brigitte MARINO

Barbara KELLNER-HEINKELE (edition and introduction), *Devhatü l-Meşâyih*, Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Band 27, 1-2, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2005.

The *Devhatü'l-Meşâyih* of Mustakîmzâde (1719-1788) is an important work, both as a source of information on the lives and careers of Ottoman *şeyhü'l-islâm*s and as an example of how the Ottomans adapted the classical Islamic literary genre of *tabaqât* and, in the hands of Mustakîmzâde's continuators, extended its life into the nineteenth century. The authority of Mustakîmzâde's version of the succession of *şeyhü'l-islâm*s is such that his account even of the remote origins of the office in the fifteenth century, despite its obvious anachronisms, was to acquire a canonical status in the historiography of the office of *şeyhü'l-islâm*. Before the appearance of R. C. Repp's *The Müftî of Istanbul* in 1986, the historical accuracy of this section, or indeed of any part of Mustakîmzâde's text was never questioned. One reason for this has undoubtedly been the absence of a reliable printed text (Dr Repp used manuscripts for his investigations). Since its publication in 1978, the version published by Ziya Kazıcı has had to serve *faute de mieux*. However, Kazıcı's text is not wholly reliable and does not differentiate between Mustakîmzâde's basic text and his two addenda. Nor does it indicate which parts of the text are the work of his three continuators, even though the sequence of *şeyhü'l-islâm*s in the final version extends well beyond the date of Mustakîmzâde's death. On his contents page, Kazıcı arbitrarily divides the text into two, placing all the *şeyhü'l-islâm*s from the time of 'Abdu'l-rahmân Efendi (1655-56) under the heading 'addendum' (*zeyl*), as though Mustakîmzâde had ended his basic text at this point. Clearly, these are problems that limit the usefulness of Kazıcı's text.

Barbara Kellner-Heinkele's new edition of the *Devhat* is therefore welcome. It is a pity that production costs ruled out the possibility of a printed edition, as this would have

been the easiest form of the text to use. Instead, following the pattern of previous works published in this series, the editor has selected a manuscript version for each section of the *Devhat*, which she presents in facsimile, with variants noted on the facing page and printed headings in the right margin to indicate the starting point of each new biography. If not completely ideal – the most reliable manuscripts are not necessarily the most legible – this is the clearest form of presentation that is possible within the economic constraints of academic publishing. Fortunately, the manuscript version (Süleymaniye Library, Bağdatlı Vehbi Efendi No. 1148) chosen for Mustakîmzâde's basic text and two continuations, the second with corrections in Mustakîmzâde's own hand, is easily legible. A second equally reliable and earlier manuscript (Bibliothèque Nationale, Suppl. Turc No 1097), again with corrections in the author's own hand, proved to be too damaged to be used for the facsimile version. The manuscripts selected for the first and second continuations by Münîb, down to 1800 and 1808 (Vienna, National-Bibliothek, Mxt. No. 153) respectively, and the continuation by Süleymân Fâ'ik down to 1828 (Cairo, Dâr al-Kutub al-Misriyya, Ta'rîkh Turkî 156 mîm) also present no problems of legibility. It is only the final section – the continuation by Mektûbîzâde (Berlin, Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Ms or. Oct. No. 2219 (B)) – where the handwriting and in a few places the quality of reproduction might slow down the reader. In terms of information, however, Mektûbîzâde's continuation is the least interesting part of the work, as it consists essentially of a reworking of Süleymân Fâ'ik's biographies, in a style which he deemed less provocative and more appropriate to the subject matter. Overall, therefore, in terms of both the facsimiles and the accompanying apparatus, Professor Kellner-Heinkele has provided us with the next best thing to a printed critical edition.

The introductory volume which accompanies the edition is a model of its kind. It provides an analyis of the structure of the text and the relationship between the manuscript versions, autobiographical material on Mustakîmzâde and his three continuators, a list of the *şeyhülislâm*s whose biographies appear in the work with their dates, and an exhaustive and detailed catalogue of the traceable manuscripts. However, it also does more than this. The editor has paid careful attention to marginalia, and in particular to the family-trees of certain *şeyhülislâm*s which Mustakîmzâde has added in the margins of his work. These she reproduces in printed form, with a full critical apparatus, providing an important resource for the study of the great ulema families and ulema networks which characterised the Ottoman learned establishment from the sixteenth century onwards. However, what is perhaps most strikingly original in the introduction is the form in which the editor has presented the biographies of Mustakîmzâde and his continuators. These go beyond simply giving outlines of the authors' lives and works, and attempt as far as the sources allow, to provide an account of their characters, motivations and relation to the society in which they lived. The results of this approach are especially interesting in the case of Mustakîmzâde himself, whose failure in examinations and reluctance to present himself as a candidate for a second time, meant that he never had the career in the ulema for which he seemed destined, and in the case of Süleymân Fâ'ik, a biographer of *şeyhülislâm*s who himself was not a member of ulema class.

Professor Kellner-Heinkele's work is, in brief, a major – and painstaking – contribution to Ottoman historical and literary studies, which has provided a definitive version of a work for which no reliable text has hitherto been available.

Colin IMBER

Maurus REINKOWSKI, *Die Dinge der Ordnung. Eine vergleichende Untersuchung über die osmanische Reformpolitik im 19. Jahrhundert,* Münich, Oldenbourg, coll. « Südosteuropäische Arbeiten » 124, 2005, 365 p., index, cartes.

Die Dinge der Ordnung est la publication en texte intégral (et quasiment à l'identique) de l'*Habilitationschrift* présentée par Maurus Reinkowski en 2001 à l'université de Bamberg. L'ouvrage est animé d'une double ambition. *Primo*, rendre compte sans effets de manche de la richesse et de l'hétérogénéité des travaux menés au cours des trente dernières années sur le XIXe siècle ottoman. Dès l'introduction, Reinkowski multiplie les mises au point historiographiques : il ouvre ainsi grand les portes de l'histoire ottomane aux lecteurs peu familiers de ces contrées. Mais *secundo*, et du même coup, sa démarche vise à poser les jalons d'un itinéraire, d'un programme de recherches comme on dit souvent, qui prend la forme d'une minutieuse exploration des archives de l'État ottoman. Ouverture au grand large de la non-spécialité, d'une part, et voyage au plus profond de la compétence spécialisée, de l'autre, iront donc de pair.

Présentons d'abord un survol de cet ouvrage fourmillant (I), avant d'en examiner les deux principaux fils conducteurs : l'analyse de la terminologie politique (II) et l'enjeu du comparatisme (III).

I. Au point de départ de la réflexion de Reinkowski, une proposition : si fructueuses qu'elles puissent être, les grandes problématiques familières des historiens de l'Empire ottoman tardif – « l'émergence des nationalismes, la décomposition du système de *millet*, les débuts de la modernisation, la centralisation dans les périphéries et l'entrée en vigueur des *Tanzimat* » (p. 288) – ne suffisent pas. Leur valeur heuristique, autrement dit, ne résiste pas à une enquête plus poussée.

Tel est notamment le cas de l'objet historique appelé « *Tanzimat* », dont Reinkowski propose un passage au crible particulièrement bienvenu. Car, en dépit ou précisément à cause d'une littérature « innombrable » sur le sujet, rien ne semble acquis : « autant les objectifs fondamentaux des *Tanzimat* paraissent clairs à la lecture de la littérature s'y rapportant, autant leurs contours se brouillent lorsqu'on veut les approcher » (p. 29). Soucieux de « se libérer de l'idée de *Tanzimat* toujours égales à elles-mêmes et omniprésentes » (p. 276), Reinkowski tente de comprendre les réalités de cette époque « non pas comme un système, mais comme un réservoir de pratiques gouvernementales, actualisé de manière différenciée en fonction des situations » (p. 277), sans jamais tenter d'en réduire la « multiplicité » (p. 264-269) et l'« ambiguïté » (p. 278-283). Bref : « ce que les *Tanzimat* ont été ou ont pu être, la question se reposera sans cesse dans le cours de l'enquête » (p. 30).

Partant, Reinkowski assigne à son étude quatre objectifs combinés (p. 30-33) : comprendre le fonctionnement de l'administration ottomane en tant que jeu de relations entre « centre » et « périphérie » ; procéder à une comparaison, au sein même de l'ensemble ottoman, entre deux unités géographiques et administratives différentes ; étudier plus particulièrement les correspondances de la bureaucratie ottomane, sources qui offrent un accès privilégié à la terminologie politique utilisée par les administrateurs de l'Empire ; et ce faisant, identifier les pratiques de gouvernement en vigueur dans les provinces considérées, en s'interrogeant sur l'évolution de ces pratiques à l'époque des *Tanzimat*.

La mise en œuvre de ces objectifs donne ceci. Reinkowski adopte comme terrain d'étude deux provinces ottomanes, non sans justifier son choix par une complexe combi-

naison de ressemblances et de différences (p. 94-100) : d'une part l'Albanie du nord (plus précisément le *sancak* ottoman de Shkodër), d'autre part le Mont Liban (c'est-à-dire la région érigée en *mutasarrıflık* autonome en 1861). Il étudie en détail les correspondances des « commissaires extraordinaires » dépêchés dans l'une ou l'autre de ces provinces, en centrant ses analyses sur les décennies médianes du XIXe siècle : il y a la mission de Mehmed Şekib Efendi au Mont Liban, en 1845-46 (p. 67-69) ; puis celles d'Ahmed Cevdet Efendi et Fu'ad Paşa, envoyés respectivement en Albanie et au Liban en 1860-61 (p. 180-194). Le choix d'un tel corpus repose sur un pari : « le déficit heuristique des correspondances administratives ottomanes – le fait qu'elles réfléchissent de manière indistincte des réalités diverses, en les faisant paraître identiques – est aussi bien une vertu », car il permet de s'abstraire des egos surdimensionnés et des oscillations à courte vue (p. 229). Les documents de travail du gouvernement ottoman, autrement dit, nous en apprennent davantage sur celui-ci que les traités politiques rédigés par certains hauts responsables à leurs moments perdus (p. 32).

Tirant parti de cette relative (et éventuellement discutable) désincarnation des sources utilisées, Reinkowski s'attache à rendre visibles les « formes du gouvernement » ottoman dans les provinces, ainsi qu'à mettre en lumière leurs transformations. Il montre ainsi que, lorsque survient une crise mettant en cause la tranquillité et la sécurité publiques, les agents du sultan réagissent suivant une rigoureuse gradation : privilégiant d'abord la conciliation et la cooptation, ils optent ensuite, si nécessaire, pour une logique de « disciplinarisation[1] » (qui ouvre la voie à une possible répression militaire) ; non sans revenir ensuite, une fois l'ordre restauré, à une conduite plus indulgente, résumée par le diptyque « amnistie et amnésie ». Cependant, à cette vision cyclique de l'ordre politique (associée à l'éternel retour d'un intouchable *öteden berü*), Reinkowski voit se substituer au milieu du XIXe siècle une vision progressiste, orientée par un processus de civilisation (p. 283-287). Ce « cercle brisé » apparaît de manière particulièrement patente, ajoute-t-il, à partir des années 1860, lorsque se produit une « " uniformisation " des *Tanzimat* » : les régions de la « périphérie » apparaissent dès lors aux hommes de la Sublime Porte comme « indistinctement barbares » (p. 277). Par où l'on rejoint un cadre interprétatif désormais fermement établi : l'idée que le second XIXe siècle serait marqué par le développement d'un « orientalisme » ou d'un « colonialisme » à l'ottomane.

II. Reinkowski développe, pour parvenir à de semblables conclusions, une approche singulière : tout au long de ses analyses, il prête une attention particulière à la « terminologie politique ». Encore faut-il ajouter que celle-ci, selon lui, n'est pas une fin en soi, mais un moyen – « significatif » certes (p. 230) – devant permettre d'atteindre des conclusions plus générales : le vocabulaire des administrateurs fait office de signal, mettant en évidence (on l'a vu) tout un « répertoire des pratiques gouvernementales ottomanes » (p. 29), en même temps que leur « altération par le paradigme des *Tanzimat* » (p. 13). C'est donc volontairement que sont laissées de côté deux immenses questions, celles

[1] Conscient de ce que sa terminologie doit aux écrits de Michel Foucault, Reinkowski adopte à leur égard une position distanciée, un brin ironique. Ce rebours est signifié par le titre même de l'ouvrage, *Die Dinge der Ordnung*, qui plagie et renverse la traduction allemande donnée pour *Les Mots et les choses*, *Die Ordnung der Dinge* (p. 34). Difficile de ne pas penser aussi à la leçon inaugurale de Foucault au Collège de France, publiée sous le titre *L'Ordre du discours* (Paris, Gallimard, 1971).

de la « genèse » et de la « persistance » du vocable politique dans la longue durée (p. 230).

L'analyse terminologique, un simple instrument ? On pourrait être tenté de ne pas prendre Reinkowski tout à fait au mot. À bien des égards, en effet, le langage tenu par les administrateurs ottomans apparaît ici comme un objet d'étude en soi. L'organisation de l'ouvrage en témoigne, qui réserve pour la fin la partie (intitulée « Concepts du gouvernement ») où le travail terminologique est poussé le plus loin. Mais surtout, là comme dans les précédents chapitres, l'abondance des citations d'archives données à lire témoigne d'un constant souci de l'auteur, qui est aussi l'une des qualités premières de ce livre : la sensibilité aux faits de langue. De fait, si l'intérêt que porte Reinkowski aux mots du politique n'est pas sans antécédents (il y a notamment Bernard Lewis et Ami Ayalon, dûment cités), le fait remarquable ici est que ces mots se retrouvent enchâssés dans les phrases et les effets de style qui les portent. Ce n'est donc pas seulement de terminologie qu'il est question : nous voici au contact d'une *langue* – celle qu'écrivaient les hommes de l'administration, à Istanbul ou en province. Et à cet égard force est d'admirer, à la suite de Virginia H. Aksan, combien « Reinkowski nous entraîne profond dans les textes de la bureaucratie ottomane tardive[2] ».

Un regret, simplement : les annexes de l'ouvrage ont été considérablement réduites lors de la publication. Or elles offraient un formidable catalogue raisonné de citations (dont ne subsiste ici que le squelette atrophié, p. 294-307) exprimant les « concepts de l'ordre » développés par les praticiens de l'administration ottomane au XIXe siècle. À ceux qui voudraient s'offrir ce festin de citations, on ne peut que conseiller de retrouver l'*Habilitationschrift* d'origine[3].

III. Il faut à présent en venir à un autre enjeu omniprésent dans *Die Dinge der Ordnung* : l'histoire proposée ici est dite comparée (*vergleichende*). C'est là un terrain sur lequel de sérieux problèmes se posent.

L'approche que Reinkowski propose de mener à bien est une variante de comparatisme au plus proche : plutôt que d'étudier l'Empire ottoman en regard d'une autre entité politique plus ou moins voisine, il choisit, on l'a dit, de comparer deux provinces en son sein. Cette idée d'une comparaison intra-ottomane mérite en effet qu'on s'y arrête, et plusieurs autres recherches récentes ont entrepris de l'explorer. Le problème ici est que le *modus operandi* choisi par Reinkowski est loin d'emporter la conviction. Les deux provinces choisies, Albanie et Mont Liban, sont présentées puis étudiées d'une manière méthodiquement séparée, comme s'il s'agissait de deux monographies juxtaposées. On

[2] Virginia H. AKSAN, compte rendu de Hakan T. KARATEKE et Maurus REINKOWSKI éds, *Legitimizing the Order. The Ottoman rhetoric of state power* (Boston, Brill, coll. « The Ottoman Empire and its Heritage » vol. 34, 2005), dans *MESA Bulletin* 40/1 (juin 2006), p. 103.

L'article de Reinkowski dans le recueil en question, intitulé « The State's security and the subjects' prosperity : notions of order in Ottoman bureaucratic correspondence (19th century) », offre aux lecteurs non germanophones une bonne synthèse, en anglais, des conclusions tirées dans *Die Dinge der Ordnung*. On y retrouvera également les deux schémas construits par l'auteur pour résumer celles-ci, que l'édition allemande omet malencontreusement (p. 286).

[3] Un exemplaire au moins est disponible pour consultation ; il est conservé à la bibliothèque de l'Institut français d'études anatoliennes, à Istanbul.

voit bien se dessiner des thématiques communes, mais le plus souvent ces éventuels rapprochements semblent laissés en suspens, comme remis à plus tard. Une thématique à laquelle est accordée une large place, celle du « confessionnalisme », fait l'objet d'un traitement significatif à cet égard : alors même que ses enjeux touchent le terrain nord-albanais (où est installée la « confédération de tribus exclusivement catholiques » des Mirdites) comme le cas libanais (marqué par les déchirements entre Druzes et Maronites), le chapitre consacré à cette question dans l'ouvrage porte principalement sur le Mont Liban (p. 195-213). Les parallélismes et distinctions qui semblaient devoir s'imposer avec le cas albanais demeurent donc, *de facto*, virtuels.

Une autre question se pose : pourquoi comparer ces deux provinces-là ? La réponse suggérée par Reinkowski laisse perplexe… à tel point qu'on en vient à se demander si lui-même n'a pas été gagné par le scepticisme. Ne reconnaît-il pas, après avoir scrupuleusement énuméré ce qui apparente ou différencie les deux régions choisies, qu'un tel tableau croisé demeure « peu satisfaisant » (p. 289) ? En dernier ressort, l'auteur semble surtout avoir voulu développer la « communication entre les historiens des régions sud-est européennes et arabes de l'Empire ottoman » (p. 278), tout en constatant que les deux provinces choisies « présentent au premier coup d'œil des propriétés comparables » (une autonomie importante vis-à-vis des autorités ottomanes avant 1831, une géographie enclavée, des structures tribales et une mixité ethno-confessionnelle) (p. 31). Mais ce sont là des justifications génériques : d'autres provinces pourraient satisfaire à un tel cahier des charges.

Au total donc, on demeure incertain quant aux attendus du comparatisme intra-ottoman proposé ici. À quoi s'ajoute un motif supplémentaire d'interrogation : pourquoi Reinkowski n'a-t-il pas sollicité une fois encore, cette fois afin d'étayer son approche comparatiste, la terminologie politique ottomane ? On se dit en effet qu'il devait parfois arriver aux administrateurs eux-mêmes de comparer certaines de leurs provinces entre elles : selon quelles modalités, suivant quels attendus ? Semblable questionnement redoublerait la pertinence de la perspective terminologique. Surtout, il satisferait à l'exigence inlassablement exprimée par Reinkowki : prévenir tout emportement théorique, en se gardant d'adopter trop hardiment les catégories élaborées pour d'autres temps et d'autres mœurs (p. 91) – au premier rang desquelles, l'idée de comparaison elle-même.

Mais disons-le, ces interrogations n'enlèvent rien au caractère extraordinaire de *Die Dinge der Ordnung*. C'est un ouvrage volontariste et lucide à la fois, où toujours le souci de la diversité et de l'ambiguïté prime la tentation d'un « récit » surplombant, fût-ce au risque de la perplexité. Les perspectives de travail offertes à ses lecteurs seront, espérons-le, poursuivies très bientôt. Pour l'heure, ce livre doit être lu.

Marc AYMES

Marie-Carmen SMYRNELIS éd., *Smyrne, la ville oubliée ? 1830-1930, Mémoires d'un grand port ottoman*, Paris, Ed. Autrement, 2006, 252 p.

Plusieurs auteurs, comme il est normal, reprennent ici des travaux antérieurs plus ou moins remaniés, ce qui prouve qu'au fond, Smyrne n'était pas tout à fait oubliée, sans compter d'honorables travaux qui ne figurent pas dans une bibliographie ultra-sélective

sur le sujet. Mais en regroupant, elle comprise, treize spécialistes[1], Marie-Carmen Smyrnelis a eu la fructueuse idée, outre sa thèse[2], de nous permettre d'avoir une meilleure vision de cette brillante et douloureuse cité, à la fois dans le temps et dans l'espace. On est ainsi bien renseigné sur ce qui fit la fortune de Smyrne, une hégémonie commerciale tous azimuts grâce au développement de son port, à son efficacité bancaire et à ses réseaux financiers à l'intérieur de l'Anatolie et vers l'Occident. Le décollage économique est venu au XVIIIe siècle avec les exportations de coton pour les industries textiles européennes, certains négociants locaux devenant les intermédiaires de négociants européens. Au XIXe siècle, outre le coton, Smyrne devient exportatrice de denrées alimentaires et de divers produits comme l'opium, les vallonnées et le tabac. Le traité de libre-échange de 1838, la modernisation des communications, en permettant un meilleur accès au crédit européen, entraîne l'émergence d'une économie locale et l'installation de nouveaux réseaux commerciaux où rivalisent Grecs, Arméniens, Levantins et Turcs. La modernisation (chemins de fer, quais) et l'urbanisation (eau, gaz, tramways, électricité), appellent une nombreuse main-d'œuvre et témoignent de la mainmise du capital occidental sur l'économie de la ville et de la région, mais sur ce point l'ouvrage reste vague : il est vrai que des livres savants existent sur le sujet, dont l'un au moins apparaît en référence. Les projets d'un préfet hors du commun et l'installation d'une municipalité font de Smyrne une métropole moderne, l'un des centres pionniers de la modernisation ottomane. Néanmoins Smyrne reste une ville au double visage, nombre de quartiers demeurant archaïques, tant dans le domaine de l'hygiène que de la sécurité, les disparités d'ordre économique et les disparités communautaires se superposant.

La présentation des communautés qui constituent cette ville cosmopolite et multiforme est le point fort de cette publication. Les chiffres restent approximatifs par la force des choses mais, à la veille de la Grande Guerre, il en ressort que Smyrne, avec plus de 250 000 habitants, comprend 40% de Musulmans et 40% de Grecs (Hellènes et Grecs ottomans), 10% de Juifs, 6% de Levantins et 4% d'Arméniens. Dans cette ville d'immigration, les nouveaux arrivants, par vagues successives – c'est particulièrement bien posé pour les musulmans – ont tendance à se regrouper dans des quartiers spécifiques, mais on voit ensuite, modernisation aidant, essaimer vers le port les riches de chaque communauté, qui ont réussi dans les affaires commerciales et industrielles, et aussi les professionnels libéraux et les notables. En ce qui concerne les musulmans, il convient d'ajouter ceux qui détiennent les hauts grades dans l'armée et l'administration. Les œuvres, notamment éducatives et d'assistance, propres à chaque communauté et les affrontements intracommunautaires pour le contrôle du *millet* sont bien exposés, notamment pour la communauté grecque, mais on peut s'étonner de ne pas voir mentionné le nom de Patriarcat, de très loin le plus gros client de l'agence du Crédit lyonnais. On pourra également se faire une opinion sur les raisons pour lesquelles les Levantins, catholiques bien structurés, ont plutôt mauvaise presse : le curieux mouvement autonomiste levantin du milieu du XIXe siècle y a sans doute contribué. Enfin chaque communauté marque son territoire à travers des fêtes plus ou moins grandioses, comme la Fête-Dieu des catholiques, mais les

[1] Elena FRANGAKIS-SYRETT, Fikret YILMAZ, Vangelis KECHRIOTIS, Anahide TER MINASSIAN, Henri NAHUM, Oliver Jens SCHMITT, Cânâ BİLSEL, Basma ZEROUALI, Sibel ZANDI-SAYEK, Evangelia ACHLADI et Alp Yücel KAYA.

[2] Marie-Carmen SMYRNÉLIS, *Une société hors de soi, identités et relations sociales à Smyrne aux XVIIIe et XIXe siècles*, Paris-Louvain, Peeters, 2005, 376 p.

fêtes de l'avènement du Sultan s'étendent à toute la ville. Ces manifestations montrent comment tradition et modernité se conjuguent dans la vie quotidienne des Smyrniotes.

Mais il semble bien aussi que toutes les communautés se retrouvent dans un choix de sociabilité sans doute unique dans une ville ottomane de la période. Le phénomène portuaire a certainement contribué à cette ouverture qui fait de Smyrne à la fois « la ville infidèle » et « le petit Paris de l'Orient ». Dès les années 1770, les négociants se réunissent pour lire la presse et jouer aux cartes et au billard. D'abord élitistes et cloisonnées, ces activités se diversifient et, au tournant du XXe siècle, les femmes comme les hommes peuvent fréquenter les bals mondains du *Sporting club* ou du *Cercle des chasseurs*, profiter d'un fort courant littéraire européanisant, dont la figure la plus marquante est Joseph Hazan, fréquenter les cafés et le théâtre *a la franca*, animer des chorales, ou faire avancer la musique savante. Par la fréquentation de cercles tournés vers l'Europe, notamment le *Casino européen*, la participation à des concours de voile ou à des courses de chevaux, par la publication de nombreux périodiques sur le développement des idées et des arts, où s'illustrent notamment les frères Dedayan, par l'adhésion de certains à la loge du Grand Orient de France, par la vitalité demeurée d'activités traditionnelles, se construit la mixité sociale qui est la clé du cosmopolitisme smyrniote.

On appréciera l'exposé original de la vie de Smyrne pendant la période des guerres. La ville a d'abord bénéficié, durant le conflit mondial, de l'attitude ambiguë du vali et, après Moudros et l'occupation grecque, se dessine un hiatus entre une communauté grecque dominante et satisfaite, mais pas particulièrement désireuse de combattre, et les grandioses projets impérialistes de l'État grec. Septembre 1922 est une considérable rupture, et la reconstruction de la ville nous place dans une tout autre période qui aurait sans doute mérité plus qu'un article, si documenté soit-il. Nous n'insisterons pas sur le fort étrange épilogue qui voudrait nous faire croire qu'une ville qui passe de 200 000 habitants en 1945 à plus de 3 millions aujourd'hui, a été de décadence en décadence ! Il eût sans doute été plus pertinent de montrer par exemple combien İzmir et sa région ont bénéficié des crédits Marshall et du Point IV du président Truman, relayés par les importants subsides de l'OTAN consacrés à la modernisation des infrastructures. L'İzmir d'aujourd'hui subit de plein fouet les contre-coups de la seconde mondialisation, alors que, comme nous le montre cet ouvrage, la première a singulièrement contribué, nonobstant maintes contradictions, au développement de la Smyrne flamboyante d'une époque révolue.

Jacques THOBIE

Ralph KAUZ, *Politik und Handel zwischen Ming und Timuriden. China, Iran und Zentralasien im Spätmittelalter*, Wiesbaden, Iran-Turan, Band 7, Reichert Verlag, 2005, vi + 299 p.

Consacré aux relations politiques et commerciales entre Ming et Timourides, ce livre est d'abord le résultat d'une double autant que rare compétence : l'usage croisé de sources persanes et chinoises. Autour des documents officiels Ming (*Ming shilu*) et du compendium de Hâfiz-i Abrû, le *Zubdat al-tawârîkh*, R. Kauz exploite des textes historiques et des relations de voyage entre Chine et Asie centrale, notamment celui de Ghiyâth al-Dîn Naqqâsh ou encore le *Xiyu xingcheng ji* de Chen Cheng. Ces différentes sources incitent

l'auteur à privilégier la période qui va de la fin du XIVe aux dernières années du XVe siècle, laquelle connaît une activité commerciale et diplomatique importante. La perspective de cet ouvrage est donc de comprendre les relations internationales pré-modernes en Asie à partir des politiques étrangères Ming et Timourides. Or avant les grandes mutations du système de ces relations en Asie au XVIIIe siècle avec la concurrence européenne et les colonisations, on assiste ici à une situation originale où les traditions médiévales d'échanges se maintiennent tout en présentant quelque analogie avec les temps modernes, caractérisés par l'oscillation entre politiques de coopération et logiques de confrontation. D'autre part, par-delà le pragmatisme, c'est-à-dire les intérêts politiques et économiques réciproques, apparaît une certaine dimension culturelle à travers ces relations sino-centrasiatiques.

Dans le premier chapitre, à la suite notamment des travaux de Morris Rossabi, sont décrits les fondements institutionnels de la diplomatie des deux empires, en particulier les échanges épistolaires, les missions diplomatiques et le système du tribut qui relient les cours de Samarcande ou Hérat et de Pékin, via les oasis de Qomul/Hami ou Suzhou. Retenons de cette description la haute bureaucratisation des institutions Ming par rapport à l'administration Timouride, moins centralisée, où les fonctions sont davantage partagées. Puis, selon un ordre chronologique (quelque peu obscurci par une table des matières sophistiquée), l'auteur distingue trois périodes – marquées par des règnes et des enjeux différents – dans les relations entre Ming et Timourides : 1) Tamerlan (r. 1370-1405), Zhu Yuanzhang (r. 1368-1398) et Zhu Di (r. 1402-1424) ; 2) Shâhrûkh (1407-1447) et Zhu Di ; 3) Shâhrûkh, les derniers Timourides et les dynastes Ming de Zhu Zhanji (r. 1426-35) à Chenghua (r. 1465-87). Pour chacune d'elle, l'historien doit reconstituer les pièces d'un puzzle compliqué dans la mesure où les sources ne disent pas tout ou bien sont difficiles à interpréter.

Ainsi, pour la première période, si on recense bien quatre missions tributaires envoyées par Tamerlan à la cour Ming, les premières prises de contacts de la part des Chinois sont plus délicates à déterminer. Elles montrent néanmoins le rôle d'intermédiaire joué par les khân turk du Mongolistan ou Turkestan oriental, et le pivot géopolitique qu'a pu représenter une ville comme Beshbalik (actuelle Urumchi). Mais ceux-là n'empêcheront pas une confrontation entre les armées de Tamerlan et celles de Zhu Yuanzhang lorsque le premier se lancera à la conquête du Mongolistan en 1405 – conquête interrompue par sa mort la même année. Le renouvellement des acteurs historiques définit une seconde période des relations entre Ming et Timourides. En effet, ce que montre la correspondance entre Zhu Di et Shâhrukh n'est autre qu'un effort réciproque de normalisation pour culminer dans la régularité des échanges entre 1413 et 1424. Durant cette décennie analysée en détail par l'auteur, se succèdent missions diplomatiques (comme celle d'un fonctionnaire du ministère de l'Intérieur, Chen Cheng, et de son eunuque, Li Da, à Hérat et Samarcande ; ou encore celle de Lu An et Ye Xian jusqu'à Shiraz et Isfahan) et missions tributaires (comme celle de Qi'erma Huosilao [Khusraw ?] qui fournit chevaux contre papier-monnaie ; ou bien celle dite de Darwîsh, venue de Samarcande apporter chevaux et produits locaux contre soieries de différents types[1]). Sur le plan poli-

[1] Selon R. Kauz, cette mission pourrait, comme deux autres précédemment, avoir été menée par des soufis, éventuellement naqshbandî (p. 135-136). C'est là un thème en soi tant les siècles postérieurs (XVIe et XVIIe siècles) présentent des cas de missions vers la Chine où les prosélytes khwâjagân-i naqshbandî jouent des rôles multiples. Rappelons qu'Isenbike Togan a étudié partiellement cet aspect : voir ses articles « Inner Asian Mus-

tique, les Ming cherchent une alliance avec les Timourides pour faire face au danger mongol. Enfin la troisième période fait l'objet du cinquième chapitre. On constate alors une reformulation de la politique extérieure Ming qui, malgré les rivalités internes entre fonctionnaires et eunuques, et en dépit de la corruption et des effets pervers du système du tribut, ouvre ses voies diplomatiques tous azimuts, notamment par voie de mer. Par ailleurs, la situation trouble des frontières nord-ouest de l'empire complique la route terrestre. Les dernières tentatives diplomatiques chinoises vers l'Asie centrale ont lieu en 1433, 1457 et 1463. Du côté Timouride, les successeurs de Shâhrûkh s'intéressent moins à la Chine : ils sont préoccupés par les conflits qui s'intensifient dans les provinces timourides occidentales et dans le Mongolistan nouvellement conquis. Le déclin des relations entre Timourides et Ming devient inexorable. Néanmoins, les sultans d'Asie centrale continuent d'organiser des voyages diplomatiques dits de félicitations à chaque changement d'empereur en Chine. Il s'agit là de traditionnelles entreprises de légitimation et de reconnaissance mutuelle, empreintes d'une symbolique, d'une rhétorique et d'une étiquette propres, qu'on retrouve à certains égards dans les relations internationales modernes. Dernier élément important à noter, sous le prétexte tributaire, les échanges commerciaux ne cessent pas pour autant et les caravanes trans-asiatiques circulent encore, nombreuses et lourdement chargées, en cette fin du XVe siècle.

Loin d'une simple intrigue militaire et dynastique, R. Kauz propose donc un récit rigoureux, documenté, tout en variations diplomatiques et en tensions d'intérêts.

Alexandre PAPAS

Alexandre PAPAS, *Soufisme et politique entre Chine, Tibet et Turkestan*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, Jean Maisonneuve, 2005, 291 p.

Soufisme et politique entre Chine, Tibet et Turkestan est la version publiée d'une thèse soutenue en 2004 sous le titre plus précis de « L'islam en Asie centrale. Étude d'une grande confrérie soufie du Turkestan oriental : la Naqshbandiyya Âfâqiyya (XVIIe-XVIIIe siècle) ». Celle-ci vient de recevoir le prix de la meilleure thèse sur le monde musulman, décerné en juin 2006 par l'IISMM-EHESS. L'ouvrage étudie les branches de la Naqshbandiyya en Asie centrale aux XVIIe-XVIIIe siècles, particulièrement l'Afâqiyya et l'Ishaqiyya, au moment précis où des saints soufis prennent directement le pouvoir – ou plus exactement tentent de faire du pouvoir un pouvoir saint. C'est ce qu'Alexandre Papas appelle, d'un néologisme bien venu, l'ishanat (d'après le mot *ishân* qui désigne le saint naqshbandî).

Beau travail d'une érudition solide et variée, appuyé sur des sources manuscrites en persan et en tchagatay qu'il a fallu aller chercher « jusqu'en Chine », comme dans le

lim Merchants at the Closing of the Silk Road (17th Century) », in *Land Routes of the Silk Roads and the Cultural Exchanges between the East and West before the 10th Century,* Pékin, UNESCO, 1996, p. 39-160 ; « The Mongols' trade partners : A study of Chinese trade under Mongol rule », *Toplum ve Bilim*, 25/26 (1984), p. 71-90 (pour la période prétimouride).

hadîth, le livre est aussi étayé par une bibliographie vaste en turc, en anglais, en allemand, en russe, parfois même en japonais ou en chinois. C'est un vrai travail d'historien, attentif aux continuités et aux ruptures – notamment face à ce phénomène, l'ishanat, dont Alexandre Papas dit bien, dès le début, qu'à la fois il ne vient pas de nulle part, mais qu'en même temps il est nouveau. Attentif aussi à s'inscrire dans la riche historiographie du sujet (Martin Hartmann et J. F. Fletcher, particulièrement, sont passés par là), comme dans ses implications plus générales sur l'histoire de l'islam aux XVIIe et XVIIIe siècles, Alexandre Papas manie constamment différentes chronologies : celle des empires, celle des sociétés, mais aussi celle de la sainteté, avec son discours propre qui obéit à une autre histoire. La force du livre est là : partir de l'esprit même des hagiographies pour étudier les interprétations du monde qu'elles engagent, pour proposer une réflexion sur le soufisme et la tentation inévitable du monde, sur les ambiguïtés insolubles et toujours reposées de cette relation. La réflexion d'A. Papas va assez loin pour dépasser tout à fait les schémas d'analyse sociologique weberiens du charisme appliqués à la sainteté musulmane, et chercher dans la doctrine soufie elle-même les justifications comme les apories de ce moment unique qu'est l'ishanat ; pour scruter quand le rapport entre maître et disciple devient lui-même politique et quand la confrérie devient un modèle de construction étatique, ou plutôt un système nouveau.

Parmi les apports remarquables de cette thèse, citons notamment une contribution à l'histoire de la sainteté familiale et héréditaire, d'abord dans son lien avec un lignage prophétique, ensuite dans ses avatars – et A. Papas montre l'importance du modèle dynastique (chingizkhanide) pour contribuer à façonner la dynastie soufie âfâqiyya. L'instauration du majorat, effectivement exceptionnelle, est particulièrement intéressante. A. Papas apporte également des éléments importants sur l'histoire du culte des saints dans la région, culte dont la naissance même est profondément politique : des séries de visites aux tombeaux des saints ou des ancêtres inaugurent nécessairement chaque début de règne ou passation de pouvoir, ou retour au pouvoir. Le culte des saints au Turkestan oriental se développe justement à partir de l'implantation de la Naqshbandiyya Ishâqiyya, à la fin du XVIe siècle : les tombeaux sont d'ailleurs un enjeu suffisamment important pour avoir fait l'objet de destructions lors de la lutte entre Ishâqiyya et Afâqiyya en 1669-70.

A. Papas présente clairement la sacralité du pouvoir incarnée dans trois modèles possibles : le khan saint et sanctifié (Muhammad Khân) ; le saint qui conseille le khan (ce deuxième modèle, bien connu des spécialistes du soufisme, est le plus classique) ; et finalement celui qui est au centre de la thèse, le « saint roi » lui-même : Afâq Khwâja. Avoir éclairé le problème majeur qu'est le pouvoir du saint permet de lire tout autrement l'histoire de l'opposition entre les deux branches de la Naqshbandiyya, Afâqiyya et Ishâqiyya, vue ici comme l'affrontement de deux modèles du pouvoir saint : le « roi saint » pour les Ishâqîs, le « saint roi » pour les Afâqîs. Cette relecture de l'histoire confrérique permet de relire l'ishanisme du XIXe siècle lui-même, vu traditionnellement par l'historiographie comme une forme sclérosée de sainteté, à l'instar du maraboutisme en Occident musulman. Le travail d'Alexandre Papas permet de dépasser ce type de jugement de valeur finalement sans intérêt pour une vraie histoire du soufisme.

À propos des parallèles, en général pertinents, avec l'hagiographie chrétienne ou les confréries catholiques, on regrettera que l'étude des confréries soufies soit ramenée à la sociabilité version Agulhon – dont l'œuvre est tournée vers le XIXe siècle et l'entreprise de sécularisation qui précède et suit la Révolution française. Rapprochement discutable, que la méfiance de Papas vis-à-vis d'une *integrative history* justifie encore moins. En réa-

lité, les parallèles les plus pertinents, pour un spécialiste des confréries soufies, sont à trouver du côté de l'œuvre des modernistes : l'œuvre considérable de Louis Châtellier (*L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987) et de ses nombreux disciples, irrigués par la lecture d'Alphonse Dupront, reste inexplicablement ignorée des spécialistes des confréries soufies. Le parallèle a de toute façon ses limites : les seuls points communs entre confréries catholiques et ordres soufis sont effectivement, une fois mis à part les aspects sociologiques de groupements dévotionnels, les aspects pénitentiels, les dimensions eschatologiques des rituels et les pratiques d'intercession. Mais peut-être eût-il fallu recourir également à des classiques de l'historiographie du christianisme pour mieux éclairer les récits de miracles, souvent vus à une lumière trop historiciste, qu'il s'agisse de miracles thaumaturgiques ou de récits de miracles dits « de conversion ».

L'ambition du livre ne permet pas de s'attarder à ces regrets mineurs. Citons deux acquis majeurs : avec le livre d'A. Papas, on comprend à quel point la représentation fondamentalement mystique du pouvoir des Naqshbandîs Âfâqîs vient de la doctrine akbarienne de la sainteté – dans son double visage de *wilâya* / *walâya*. En général, la *walâya* est la sainteté comme proximité métaphysique de Dieu, et la *wilâya* comme exercice du pouvoir et de l'autorité sur terre. La dualité entre soufisme et politique, entre mystique et pouvoir est finalement contenue dans l'appréciation même de la sainteté. Rarement la mise en pratique d'une hagiologie avait été aussi loin, et aussi finement comprise, avec une maîtrise aussi sûre.

Un deuxième aspect passionnant de la thèse est l'aspect historiographique, brillamment repris dans la conclusion. Alexandre Papas remet en question beaucoup des idées de J. Fletcher, et combat ce qui a pu s'écrire plus généralement sur le « néosoufisme ». Il milite contre l'anachronisme de prêter à des époques anciennes un *tajdîd* propre au XIXe siècle. Il veut montrer que la sainteté au pouvoir est l'aboutissement imprévisible mais pas non plus illogique d'un modèle de sainteté tourné vers le Prophète, plutôt que le début d'un militantisme politique nouveau. Ces relations entre confrérie et pouvoir, ce pouvoir du saint inspiré du rôle du Prophète, ce militantisme politique d'inspiration prophétique, ce sont là les traits prêtés aux confréries néo-soufies, mais dont le travail de A. Papas montre bien qu'ils appartiennent à la Naqshbandiyya, dès le départ, donc vers le XVe siècle, et à l'Âfâqiyya plus encore. O'Fahey lui-même – le spécialiste d'Ahmad Ibn Idrîs – a fini par dire que les différents aspects du soi-disant « néo-soufisme » n'étaient après tout qu'une vaste émanation du soufisme du XVe siècle, tel qu'il apparaît par exemple dans la Jazûliyya marocaine qui propose à partir du XVe siècle des modèles de sainteté musulmane universalisables, bien analysés récemment par Vincent Cornell. Peut-être y aurait-il un parallèle à esquisser justement avec la Naqshbandiyya qui serait à l'Orient ce que la Jazûliyya a été à l'Occident.

Soufisme et politique en Asie centrale est un livre d'une présentation soignée et d'une écriture élégante ; il comporte trois index (noms de personnes, noms de lieux, index thématique), des repères chronologiques pour l'histoire moderne du Turkestan oriental, 22 photographies en noir et blanc et deux cartes. La thèse d'Alexandre Papas est appelée à devenir rapidement un classique sur l'histoire de l'Asie centrale, sur l'histoire du soufisme naqshbandî, et plus généralement sur les rapports entre soufisme et politique – le titre bien choisi du livre.

Catherine MAYEUR-JAOUEN

Scott C. LEVI, *The Indian Diaspora in Central Asia and its Trade*, Leyde, Brill, 2002, 319 p., index, illustrations et cartes.

Scott C. Levi nous livre un ouvrage très dense et novateur sur l'histoire des communautés de marchands indiens de l'Asie centrale, aux XVIe-XIXe siècles (une Asie centrale « élargie » à laquelle il intègre l'Iran et l'Afghanistan), et sur les réseaux culturels et commerciaux qui lient ces communautés à leur pays d'origine. L'A., en particulier, a fait l'effort de rechercher et d'exploiter plusieurs sources persanes manuscrites, ce que n'ont jamais, ou rarement fait les savants russes et indiens qui ont écrit sur ce sujet[1]. L'A. a également mené des recherches approfondies dans les Archives centrales historiques d'Ouzbékistan. Son étude est à la fois une histoire culturelle des diasporas indiennes de l'Asie centrale et une histoire du commerce de caravanes entre cette région, en partie intégrée à l'Empire russe au milieu du XIXe siècle, et les Indes. Par ailleurs, cette communauté indienne ne constitue pas une population négligeable en nombre d'individus puisqu'elle a compté, au XIXe siècle, quelques 35 000 âmes réparties de la Volga au Turkestan oriental et à l'Iran.

Dans un premier chapitre, l'A. explique que le commerce centrasiatique ne se situe pas, comme on l'a trop souvent écrit, à l'écart des échanges mondiaux aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, ni ne décline avec l'arrivée des Européens dans l'océan Indien. Au contraire, les sources étudiées par l'A. et les travaux d'autres chercheurs confirment que le commerce de caravanes reste très actif (p. 21-35). L'A. a retenu que les trois principaux « produits » qui se trouvaient au centre des échanges entre l'Asie centrale et les Indes sont les chevaux (p. 54-60), les esclaves (p. 60-71) et les textiles (p. 71-82).

Les chapitres 2 et 3 de cet ouvrage sont, à mon sens, les plus originaux parce qu'ils répondent à de nombreuses questions, souvent demeurées sans réponses, au sujet de la composition ethnique et religieuse des différentes communautés indiennes installées en Asie centrale, sur leur mode de vie et leur organisation sociale. L'A. insiste en premier lieu sur la notion de « diaspora », appliquée ici à des communautés dont l'activité est, écrit-il, fondée principalement sur la très grande mobilité de ses membres et nourrie par des échanges intenses avec les populations locales, contrairement à l'idée que l'on se fait d'une diaspora, totalement fermée sur elle-même et sédentaire (p. 86-90). L'origine géographique de la grande majorité de ces commerçants indiens – de religion hindouiste – est la région de Multan (dans l'actuel Pakistan). Toutefois, précise l'A., l'épithète « Multani » qui les désigne ne signifie pas « musulman », le terme ne référant pas à une identité religieuse. L'A. montre ensuite que, contrairement à ce que l'on aurait pu croire, ce ne sont pas les musulmans indiens qui dominaient ces diasporas, mais des hindous dont le principal groupe était celui des « Banias » (du sanscrit *vânijya*, « commerce »). Ces Banias constituaient une caste de commerçants et de prêteurs d'argent possédant des centres de commerce dans plusieurs provinces de l'Inde (Goujarat, Sind, Penjab, etc.). Quant à la ville de Multan, elle restait le point de convergence de leur commerce septentrional et la porte d'accès vers l'Asie centrale. De nombreux Bania et Multani ont été identifiés aussi

[1] Dans un ouvrage décevant publié un an auparavant à Calcutta (Surendra GOPAL éd., *India and Central Asia*, Shipra, 2001), qui rassemble des articles publiés par des chercheurs russes et indiens entre 1972 et 1996, on constate que les quelques sources persanes consultées l'ont été dans leur traduction russe ou anglaise.

à la caste hindu des Khatris, également une importante communauté de marchands (p. 105-108). Un troisième groupe, bien représenté, est celui des Marwaris, des marchands de religion jain, originaires de Marwar (p. 105-109). On compte également des Sikhs (dont la ville sainte, Amritsar, est proche des routes du Turkestan), des Khojas, de religion musulmane, des Bohras, de culte syncrétique hindo-musulman, et des Ismaéliens du Gujarat (p. 110-111). Ainsi, note l'A., les Indiens établis en Asie centrale représentaient un large pluralisme religieux, de l'hindouisme et du jainisme à l'islam en passant par plusieurs mouvements syncrétistes dont le Sikhisme. À la fin du XVIIIe siècle, la signature identitaire de la diaspora indienne connaît un changement notable, à la suite du déclin de Multan comme capitale financière de l'Inde du nord. C'est la ville de Shikarpur qui prend le relai et accueille des transfuges multani. Dorénavant, écrit l'A., les commerçants indiens établis en Asie centrale seront connus comme « shikarpuri », ce qui montre que la signature était et reste géographique. Le « Shikarpuri » est cependant un prêteur d'argent avant d'être un marchand (Shikarpur était célèbre pour ses banquiers et ses transfactions financières, Multan l'était plutôt pour ses manufactures) (p. 112-119).

Au sujet de la vie quotidienne des Indiens d'Asie centrale, l'A. explique, en premier lieu, que les marchands hindous ne s'organisaient pas de la même manière que leurs compatriotes musulmans qui s'intégraient à la vie locale et fréquentaient les caravansérails de leurs coreligionnaires. Au contraire, les Hindous se regroupaient dans leurs propres caravansérails (à l'exception de la communauté indienne installée dans le quartier indo-tatar de la périphérie d'Astrakhan). L'A. consacre de nombreuses pages à une description de la vie économique, sociale et religieuse de ces nombreux caravansérails (les principaux se trouvaient à Bukhara, Astrakhan, Tashkend, Kokand, etc.), dans lesquels les Indiens ont reconstitué leur milieu d'origine (*a Hindu microcosm within Islamic Turanian society*). Ils abritaient, outre de nombreuses cellules d'habitations dotées d'un petit autel à déités, et en fonction de leur dimension, des temples, des restaurants, des points de vente d'alcool et de tabac, etc. Sur le plan religieux, les temples hindous devaient être situés dans l'enceinte du caravansérail et jamais à l'extérieur de celui-ci (à l'exception des communautés de Kabul et d'Astrakhan). Les cérémonies étaient dirigées par des prêtres envoyés par les firmes commerciales indiennes ; les processions étaient autorisées dans certaines communautés (sauf au Turkestan), de même que la crémation des corps (p. 127-141). Un choix de gravures et de photographies de la fin du XIXe siècle illustre les analyses de l'A. : photographies du caravansérail des Indiens de Boukhara, de crémations dans cette même ville, de musiciens indiens ; gravures du temple hindou d'Astrakhan (1790). Cependant, les Indiens se pliaient à des obligations à caractère discriminatoire, principalement dans l'émirat de Boukhara où la loi musulmane était appliquée avec plus de sévérité qu'ailleurs en Asie centrale : défense de posséder un esclave musulman, défense de circuler à cheval en ville, port obligatoire de certains vêtements pour être distingué des musulmans, etc. (p. 144-146).

En fin de chapitre 3, l'A. propose une visite détaillée des communautés indiennes des principales zones de son Asie centrale élargie, selon un découpage précis explicité en début d'ouvrage (p. 8-12) : le Turan, l'Afghanistan, l'Iran et la Russie. Le Turan où les communautés sont très nombreuses, réparties dans la plupart des grandes villes (en particulier à Boukhara où, d'après Vambéry, vivaient 500 Indiens), et jusqu'à Vernyi / Alma Ata, comptait approximativement 8 000 individus, dans la deuxième moitié du XIXe s. (p. 153-157). On peut regretter, cependant, que l'A. n'ait consacré que quelques para-

graphes (p. 156-157) au Turkestan oriental (Xinjiang à la fin du XIXe siècle) où se trouvait pourtant, à Yarkand en particulier, une importante communauté indienne composée entre autres de « Cachemiris » (un terme qui reste à déterminer)[2]. Cette ville abritait également une communauté de marchands originaires d'Andijan (vallée du Ferghana) qui commerçait très activement avec l'Inde et faisait des affaires avec les prêteurs indiens de la cité (ceux-là mêmes qui seront massacrés, en 1933, au cours de révoltes musulmanes)[3]. À la fin du XIXe siècle, un voyageur britannique note que des caravanes de mille chameaux arrivaient à Yarkand de Boukhara, de Kokand, du monde tatar et de Semipalatinsk, aux frontières de la Sibérie, et un orientaliste français comptait cinq cents marchands originaires d'Inde et d'Afghanistan installés dans cette ville[4]. Yarkand possédait aussi un caravansérail indien et même une « rue des Cachemiris »[5]. En Afghanistan, où les Indiens disposaient de plus de libertés qu'au Turan, 2 000 Indiens résidaient dans la seule ville de Kaboul en 1840, mais ils sont nombreux aussi à Qalat, au Balouchistan, et dans un grand nombre d'autres villes (par ex. à Fayzabad, Tashkurgan, Mazar-i Sharif, Herat) (p. 158-164). La diaspora indienne installée en Iran est, de loin, la plus importante de l'Asie centrale élargie de l'A., avec 20 000 individus, à la fin du XVIIe s. La seule ville d'Ispahan en comptait 10 000 et une implantation notable apparaît dans les villes portuaires du Golfe persique (Bandar Abbas). Cette communauté disparaît toutefois presque entièrement au début du XVIIIe siècle, à la suite de l'occupation du pays par les Afghans Ghilzai (p. 168). D'importantes communautés existent aussi en Azerbaïdjan (Bakou, Ardebil, Derbent) (p. 171). La Russie possède l'une des plus anciennes colonies indiennes, à Astrakhan (début du XVIIe s.), mais il en existe aussi une dans le Caucase (Terek). Certains Indiens furent même autorisés à s'installer à Moscou en 1679. Par la suite, les Indiens de Russie ont pris part aux grande foires annuelles de la région (Nizhny Novgorod) et commercé avec les villes situées sur les routes qui relient Astrakhan à la Sibérie (p. 172-176).

[2] Il existe une photographie de la cérémonie d'accueil fait par cette communauté au consul britannique Macartney en poste à Kashgar, à la fin du XIXe siècle ; cf. H. P P. DEASY, *In Tibet and Chinese Turkestan ; beeing the Record of Three Years' Exploration*, 1901.

[3] Voir Andrew D. W. FORBES, *Warlords and Muslims in Chinese Central Asia*. A Political History of Republican Sinkiang, 1911-1949, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 78, 84.

[4] W. H. JOHNSON, « Report on his Journey to Ilchi, the Capital of Khotan, in Chinese Tartary », *Journal of the Royal Geographical Society*, vol. 37 (1867) ; J.-L. DUTREUIL DE RHINS, *Mission scientifique dans la Haute-Asie*, édité par Fernand Grenard, Paris, E. Leroux, 1898, vol. II, p. 224. On doit signaler aussi l'article de Catherine POUJOL, « La Notice sur la route commerciale de Semipalatinsk à Cachemire », *Cahiers du monde russe et soviétique*, 1982, p. 406-416.

[5] Voir par exemple : Yüsüpi ABDURISHIT, « Yäkän'ning On Yillik Tarikhi Häqqidä Äslimä. 1939 Yildin 1949 Yilgichä » (« Souvenirs au sujet de dix années d'histoire de Yarkand – de 1939 à 1949 »), *Shinjang Tarikh Materiyalliri*, Urumchi, Shinjang Khälq Näshriyati, 24 (1988), p. 4-6 ; I. ÄSKÄRI, « Yäkän'ning 1910 Yilidin 1949 Yilighichä bolghan Yerim Äsirlik Tarikhigha Dair Ähvallar » (« Considérations sur un demi siècle d'histoire de la ville de Yarkand – de 1910 à 1949 »), *Shinjang Tarikh Materiyalliri*, Urumchi, Shinjang Khälq Näshriyati, 39 (1995), p. 319-324.

Dans son chapitre 4, qui traite surtout d'histoire économique et sociale, l'A. se concentre sur l'industrie du prêt, l'émergence et le fonctionnement de cette dernière, et sur les firmes familliales indiennes actives en Asie centrale. Le chapitre 5 vise à préciser quel rôle exact la Russie a joué dans ces échanges commerciaux entre Inde et Asie centrale, et cela dès le début du XVIIe siècle, lorsqu'une communauté de marchands indiens s'installe à Astrakhan, sur la Volga. L'avancée russe vers le monde des steppes et l'Asie centrale au XVIIIe siècle, dont l'objectif était de créer une ligne de communication directe avec les Indes et d'obtenir un débouché sur les mers chaudes, impose aux Indiens d'Astrakhan un changement de stratégie commerciale ; ils se devaient, dès lors, de suivre l'avancée russe dans le pays des steppes, vers Orenbourg et les villes du monde tatar. Au XIXe siècle, l'occupation par les Russes de la totalité du Turan et l'émergence de l'industrie textile russe ont des répercussions considérables sur les diasporas indiennes et annoncent leur déclin irrémédiable. L'A. montre que les deux principaux facteurs de ce déclin résultent, d'une part, de la forte demande de matière première pour l'industrie textile russe, demande à laquelle les agriculteurs d'Asie centrale répondent par une culture intensive du coton qui, de fait, condamne le coton indien ; d'autre part, à cause des restrictions mises par l'administration coloniale russe aux activités des prêteurs indiens accusés d'exploiter la population indigène. À la veille de la révolution russe, on estime les marchands « shikarpuri » d'Asie centrale à moins de 1 000, la plupart étant retournés aux Indes ; le recensement russe de 1926 en dénombre 37, devenus depuis citoyens soviétiques (p. 258). Quelques décennies ont suffi pour voir disparaître une communauté vieille de plus de trois siècles.

Thierry ZARCONE

Étienne COPEAUX et Claire MAUSS-COPEAUX, *Taksim ! Chypre divisée : 1964-2005*, Lyon, Ædelsa Éditions, 2005, 225 p.

Chypre, et notamment sa partie nord, est peu connue et étudiée en France. L'ouvrage d'Étienne Copeaux et Claire Mauss-Copeaux, respectivement spécialistes du nationalisme turc contemporain et de la guerre d'Algérie, vient combler ce vide. Contrairement à la plupart des travaux sur Chypre, qui sont de l'ordre de la géopolitique ou des relations internationales, ce livre, issu des recherches menées dans l'île depuis 1995 par les deux auteurs, met les individus ordinaires au premier plan.

La première partie de l'ouvrage (« la question chypriote », « le visible », « l'invisible », « entre deux mondes ») offre au lecteur une synthèse courte et dense de la « question chypriote ». Cet historique se concentre sur les étapes qui ont conduit les communautés grecques et turques de Chypre à se replier progressivement sur elles-mêmes et à considérer l'altérité comme synonyme d'inimitié, processus qui a abouti, au lendemain de l'occupation turque de 1974, à la séparation complète de la partie nord de l'île. Cette histoire est complétée et enrichie par les histoires subjectives des interlocuteurs des auteurs, dispersées dans les parties suivantes.

L'ouvrage s'intéresse dans la seconde partie aux politiques de turquification dans la partie nord de Chypre. Les auteurs étudient tout d'abord les moyens par lesquels « le

sceau turc » s'est imprimé dans le paysage du Nord : en particulier la turquification des toponymes et l'ornement des lieux avec des icônes du nationalisme turc (bustes et maximes d'Atatürk, juxtaposition des drapeaux de la Turquie et de la République turque de Chypre du Nord).

Si ces moyens sont « habituels et banals » (p. 87) dans l'appropriation d'un espace pour un projet nationaliste, la profanation et le pillage de la quasi totalité des lieux de culte et des cimetières orthodoxes (grecs) participent d'un tout autre registre. Cet aspect de la turquification (« tuer les morts »), rarement évoqué et jamais étudié en tant que tel, est un des apports les plus originaux du livre. Comme le montrent les auteurs, ces saccages ne sont pas le fruit d'une colère spontanée et incontrôlée, mais le produit d'une entreprise systématique visant à éradiquer les traces des Grecs dans la partie nord de Chypre.

Sur la base des interviews réalisées depuis 1995, les deux dernières parties du livre traitent de la période 1995-2004. Les auteurs dressent un tableau des tensions qui traversent les groupes qui composent la population du nord : Chypriotes turcs autochtones et colons anatoliens arrivés de la « mère patrie » dans l'île après 1974, bien sûr, mais aussi les petites communautés maronites et grecques. Plusieurs clivages s'entremêlent : entre défenseurs des politiques de la Turquie et partisans de la réunification, entre exilés du sud et originaires du nord, entre autochtones et Turcs anatoliens. Les auteurs examinent également les politiques s'adressant aux exilés venus du Sud, pour qu'ils oublient leurs villages abandonnés et qu'ils adoptent « Chypre du Nord » comme leur patrie, et celles invitant les Chypriotes turcs dans leur totalité à entretenir dans la mémoire collective le souvenir des violences ayant opposé Chypriotes grecs et turcs.

Cette recherche de longue durée, appuyée sur des témoignages recueillis avant et après l'ouverture de la « ligne verte » en 2003, nous permet de prendre la mesure des transformations que connaissent les Chypriotes turcs. Alors que les partisans de la réunification sont devenus plus dubitatifs après 2003, la nostalgie des exilés pour leurs villages au sud tend à disparaître. On regrettera à ce propos que les conséquences de cette ouverture ne soient pas mises en avant dans l'économie générale de l'ouvrage, consacré pour l'essentiel à la situation qui prévalait avant 2003.

Par ailleurs, les auteurs insistent tout au long de l'ouvrage sur l'attachement des Chypriotes turcs à leurs villages et sur la nostalgie très forte des exilés du sud sans pour autant fournir une comparaison ou une base théorique qui permettrait de montrer en quoi la situation des Chypriotes turcs diffère de celle des autres populations sur ces aspects. De même, l'importance d'autres types d'attachement dont la population en question pourrait témoigner ne fait pas l'objet d'une attention aussi poussée. Si les appartenances sont toujours multiples, la question chypriote impose de rendre compte au plus près de la complexité et des multiples contradictions qui résultent de cette situation si particulière. Peut-être les données issues d'entretiens, qui sont une des forces de l'ouvrage, auraient-elles pu fournir l'occasion de mieux encore restituer cette complexité en introduisant plus systématiquement dans l'analyse les effets de génération et les caractéristiques socioculturelles des interviewés.

Cet ouvrage, fruit d'un travail de terrain passionné et passionnant, contribue indéniablement à une meilleure connaissance de cette région importante de la Méditerranée.

Asli SÜMER

Ingeborg HAUENSCHILD, *Botanica und Zoologica im Babur-name. Eine lexikologische und kulturhistorische Untersuchung*, Wiesbaden, Turcologica, Band 66, Otto Harrassowitz, 2006, 144 p.

La célébrité heureuse que gagnent les textes classiques une fois traduits en plusieurs langues n'a d'égal que ce qu'ils perdent dans l'oubli de la langue originale, à savoir non pas tant une trahison pour cause de traduction qu'un savoir idiomatique. C'est ce que montre, de façon technique et méticuleuse, cet ouvrage consacré au fameux *Bâbur Nâme* – naguère brillamment traduit en français par Jean-Louis Bacqué-Grammont – et plus particulièrement à son lexique botanique et zoologique. Après une brève introduction, le livre propose un listage des noms de plantes et fruits puis d'animaux, accompagnés de leur binôme linnéen ainsi que de leur équivalent allemand et dans d'autres langues (comme le français et le russe) selon leur apparition dans les dictionnaires disponibles. Chaque terme appelle également une explication lexicographique et, assez régulièrement, un commentaire historico-culturel : soit un usage thérapeutique ou alimentaire ; soit une technique agricole ou pastorale ; ou bien une particularité régionale ; ou encore une croyance populaire. Ainsi on tirera un grand profit à lire les entrées importantes comme « *üzüm* » (raisin, p. 63-64), « *at* » (cheval, p. 69-73), « *fîl* ou *pîl* » (éléphant, p. 85-87), tout autant que des entrées spécifiques comme « *âmlâ* » (*Phyllantus emblica* ou groseille d'Inde, p. 15), « *yorunchqa* » (luzerne, p. 65), « *lûja* ou *lûcha qushï* » (lophophore resplendissant de l'Himalaya, p. 100) – pour citer quelques exemples. Certes, les historiens et les ethnologues voudront en savoir davantage que les quelques lignes que leur consacre I. Hauenschild, mais tel n'est pas son projet.

Outre son intérêt linguistique et lexicographique évident, cet ouvrage ouvre donc, malgré tout, deux perspectives problématiques, l'une qui relève de l'histoire intellectuelle, l'autre qui touche aux systèmes de nomenclature. Histoire intellectuelle d'abord parce qu'on voit ici à l'œuvre, au niveau technique de la lexicographie, la formation et la promotion implicite d'une langue savante – le turkî ou turc chaghatay – dont Bâbur est l'un des représentants aux côtés, notamment, de Mawlânâ Lutfî (1366-1465), Gadâ'î (1403-04- ?), et bien sûr 'Alî Shîr Nawâ'î (1447-1551)[1]. Ce dernier fit lui-même œuvre de lexicographe. Systèmes de nomenclature d'autre part, au sens de l'ethnobotanique ou de l'ethnozoologie, en ceci que le lexique du *Bâbur Nâme* représente un point de comparaison possible avec d'autres façons de nommer plantes et animaux en Asie centrale et dans l'ensemble du monde turc.

Alexandre PAPAS

Nadedja CHIRLI, *Alğış Bitigi Ermeni Kıpçakça Dualar Kitabı (An Armeno Kipchak Prayer Book)*, SOTA Publications nº 12, Haarlem, SOTA Türkistan ve Azerbaycan Araştırma Merkezi / Turkestan and Azerbaijan Research Centre, 2005, xiii + 312 p.

[1] Cf. Fuad KÖPRÜLÜ, « Çagatay Edebiyatı », in *İslam Ansiklopedisi*, Istanbul, Milli Eğitim Basımevi, vol. III, 1944, p. 270-323 ; ainsi que János ECKMANN, « Die tschaghataische Literatur », in *Philologiae Turcicae Fundamenta*, Wiesbaden, Franck Steiner Verlag, t. 2, 1964, p. 304-402.

We can lately observe a new wave of interest in Armeno-Kipchak texts and their language. After a series of publications by A. Garkavets and E. Khurshudian (information on the Internet pages) a newly published doctor's thesis by Dr. Nadejda Chirli has a chance to draw the attention of many students in Turkic languages, Armenologists, historians and specialists of matter of religion. Apart from the valuable content of the book under review, there is at least one additional reason for which it should be known to a larger circle of readers: it has been published in Turkish and represents a mature product of Turkish philology and linguistics. Up to recent time, the Turkish humanities have shown no interest in Armeno-Kipchak texts, their publication and their language treating them, as a rule, as a product of Armenian culture being not necessarily important for Turkish scholars. Most probably, qualified specialists for this kind of work were also lacking in Turkey, like in other centres. It seems that nowadays in Turkey the way of comprehending that problem is on its way to change as evidenced by the appearing of Dr. Nadejda Chirli's book. It has been prepared under the scientific care of Professor S. A. Akalın and presented at the Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı of the Çukurova University. It has appeared in the SOTA series published by Professor M. Tütüncü who provided it with a short Recommendation (« *Sunuş* »). If we add that this is the first book in Turkey devoted to the language in question, we reach the conclusion that it may occupy in Turkish humanities a remarkable place and that it may be followed by other publications. For the time being, the Turkish colleagues have to « rediscover » the whole field of knowledge and make up arrears of problems known in other countries for decades.

There are at least three particular problems of the present opening. The first is a full acceptation of the fact that despite the ethnic character of the users of that language it is no doubt a member of the Western group of Turkic languages. The second is the evident fact – a fact that the Turkish science is eager to acknowledge for the first time – that the text analyzed by Dr. Nadejda Chirli is the first Turkic printed book (1618). One may wonder how that fact could be ignored by generations of linguists and historians of the Turkish culture. All the same, « Better late… ». The acknowledgement of that fact demands an important correction in the history of the Turkic printing. The third reason has a rather weak historical justification. The question is that of the supposition (having in fact no serious grounds but being attractive to some, mainly Turkish, scholars), made by Sir Gerard Clauson, that the speakers of Armeno-Kipchak and the authors of the texts in that language were not Armenians who had learnt that vernacular, but the Kipchaks who had accepted the Christian faith in its Armenian Gregorian shape. The above thesis, put forward by the eminent scholar who, however, was not at all engaged in the history of Armenian colonies, appeared at first glance to be false, but it was approved and modified by A. Garkavets. Now his opinions are presented, not always with a due criticism, by Dr. Nadejda Chirli in her book. On the other hand, some investigations made in Armenia have shown that one of the Armenian villages, called Arič, had been earlier called *Kipčag* (« Kipchak »), likewise the local monastery (Hpčahavank), which could be regarded as the evidence of the existence of certain groups of the Kipchaks who had lived in that country and were assimilated. It seems evident that this single isolated case can't speak in favour of F. Clauson's hypothesis. In this connection one can't but be astonished while reading the following fragment of the book:

> *Ermeni Kıpçakçası hala büyük bir muamma. Türkçe konuşan Ermeniler mi yoksa Hristiyanlığın Ermeni dinini kabul etmiş ve günlük yazışmalarında Ermeni harflerini kullanan Türkler mi sorusu daha yeterince aydınlanmış değil. Eğer bu*

> *insanlar Ermeni ise niye anadillerini bırakıp da dualarını Türkçe yaptıkları konusu zannedersem muammanın çözülmesi için cevaplanması gereken anahtar bir soru* (M. Tütüncü, p. vii).

The author of the book under review does not take a decisive position in this matter and presents opinions both of A. Garkavets and J. Dashkevych. Consequently, we read sometimes about « the Kipchak who had remained in Ukraine » (*Ukrayna'da kalan Kıpçaklar*) and, more often, about « The Armenian speaking Kipchak » (*Kıpçakça konuşan Ermeniler*).

The book is as a whole devoted to a famous booklet produced in Armeno-Kipchak, called *Alġış Bitigi* (« Book of Blessings ») and kept in the library of the University in Leiden. It is a unique copy known so-far, printed in Lvov in 1618 in the typography of an Armenian, Hovhanes Karmatanents, whose father had come from Bitlis. It is at the same time – as stressed by Dr. Nadejda Chirli on several occasions – the oldest printed book in Turkish (*Alġış Bitigi dünyada yalnız Kıpçakça basılan ilk kitap değil, bügünkü bilgilerimize göre Türkçe basılan ilk kitaptır*, p. 19).

The choice of that unique book (and none of numerous existing manuscripts) for the object of grammatical investigation should be regarded as a success, especially for a beginner in editing that kind of texts since, on the one hand, it has eliminated the usual palaeographic difficulties and, on the other hand, it has warrented a certain normativeness, or standardisation of the given text, which had been, no doubt, carefully prepared for printing and belongs to the Golden Period of the literature in question.

Dr. Nadejda Chirli's book is composed of the following sections : besides the mentioned « Recommendation » *(Sunuş)* we find a « Preface » (*Önsöz*), an « Introduction » (*Giriş*), the « Text » (*Metin*), the « Translation » (*Tercüme*), a chapter called « Case suffixes » (*Durum ekleri*, a detailed grammatical study), a « Conclusion » (*Sunuç*), an « Index » (*Dizin*), a « Bibliography » (*Kaynakça*), a « Summary » in Turkish and in English (*Özet*), a « Curriculum vitae of the author » (*Özgeçmiş*) and a « Facsimile » (*Tıpkı basım*).

The very idea of investigating the case suffixes as a chief, or initial, object of the grammatical analysis has been a success. It has been known that in Armeno-Kipchak, as well as in all other Turkic languages, they present a real basis for nominal and verbal constructions. As far as the Kipchak languages are concerned, here comes to the mind a well-known study by A. Zajaczkowski, *Les suffixes nominaux et verbaux dans la langue des Karaïms occidentaux (Contribution à la morphologie des langues turques),* Cracovie, 1932, which is unknown to the author of the book in question ; it would be interesting to compare the results obtained for both relative Kipchak languages.

All occurring case suffixes have been carefully presented along with their forms, functions and places in which they appear. They have been also confronted with their counterparts in Old Turkish, Coman, languages of the Golden Horde area and Mamlouk-Kipchak. It is the first detailed analysis of the case suffixes in Armeno-Kipchak and probably the most valuable part of the book under review.

« Rediscovering » of Armeno-Kipchak and of its history for the Turkish reader is not always accompanied by a due care to present all important achievements in this domain. Thus, for instance, while relating the state of research work the author does not refer to some important bibliographies of J. Dashkevych (1993 and 1996). One gets the impression that the author underestimates the grammatical observations on *Alġış Bitigi* made by

her predecessor, Ö. Schütz, in his both cited articles. At the same time we find no reference to other observations contained in his *An Armeno-Kipchak Chronicle on the Turkish-Polish Wars (1620-1621)*, 1968, p. 92-118, neither to other texts contained in his *Selected Studies* (See below). Mentioning Armeno-Kipchak grammatical sketches produced by Armeno-Kipchak writers themselves, Dr. Nadejda Chirli does not inform the reader of the paradygmates of this type published in 1984 (« A List of Armeno-Kipchak verbs including their Basic Grammatical Forms », *Bulletin of the Institute for the Study of North-Eurasian Cultures*, Hokkaido University, Sapporo, 16 (1984), p. 69-109). Speaking about the religious works in Armeno-Kipchak, she passes over in silence the fact that many of them have been already edited, to adduce a Second Epistle of Saint Paul to the Corinthians, the Psalms, the story of Holy Mariane, several sermons by Anton Vardapet, confession of faith etc. (cf. below).

The new approach to old problems has manifested itself especially in the application of a new transcriptional system. A tendency towards manifesting one's own approach by using one's own, of course « ameliorated », system is to a certain degree understandable in case of a starting editor. So did also Dr. Nadejda Chirli introducing not only Turkish *ç*, *ş* and *ı* but also *ḉ, ġ, h̲, ts‘, ọ, ÿ*. Some students think that introducing new signs has in such a case no serious meaning, but in fact frequent changes of transcriptional systems are unfounded, and even destructive in view of all comparative studies that had been done and will follow in near or more distant future. For the same reason I protested in a paper presented during the PIAC session in Cambridge in 2004 against still another system of transcription proposed by A. Garkavets and E. Khurshudian (unfortunately with no result). By the way a certain inconsequence perceived in the book in question can be noticed. In the table « Alfabe » (p. xii) we find a rubric called « Transkripsyon » while on p. 18 we are informed that *Biz de AB'ni Ermeni alfabesinin transliterasyonu göre okuduk*. In fact, a new mixed system has been thought out in which, for instance, two Armenian signs (*-n* and *–g*) have been rendered by one sign *-ŋ*. The question whether the new system is « better » than all older ones can by no way be answered.

Most of the information contained in the « Introduction » (*Önsöz*) has been based on the studies by previous researchers. This refers mainly to the studies by A. Garkavets, lately collaborating with E. Khurshudian (history of Armenian colonies, character of the mixed population, datation, number and distribution of the manuscripts, some grammatical observations). This source of information is visible even in the borrowed Russian terminology. Thus, for instance, the manuscript entitled by its author in Polish *Secreta z Ogrodu Philozofskiego zebrane…* is called after A. Garkavets in Russian : *Tainstva Filosofskogo Kamnya* (*Filozof taşının sırları*). In the same way we learn about the Russian *Rasskazy Mudrogo Hikara* (*Hikmetli Hikâr'in hikâyesi*) with no notice that this manuscript is better known after its first, and unique, edition of 1964 called *Histoire du sage Hikar dans la version arméno-kiptchak*. This is also the case of the Russian title *Jiti svyatih* (*Velilerin hayatları*), *sudebnik*, *lečebnik* and also of some opinions which must still be confirmed (for instance that the Armenians called their language at first *h̲ıpçah̲ dili*, then *bizim til*, and at last *tatarça*).

As far as the precision of the transcribed text is concerned, a small sample (p. 160) shows that the original has been carefully rendered with exception of small dashes lacking over particular signs or their groups indicating abbreviations, and the use of some additional punctuation marks (mainly the commas).

In the Index (*Dizin*), precise and useful as it is, we find all entries, translated into Turkish, along with grammatical forms in which they appear and indications of the page and line.

All fac-simile pages of the well-preserved original are well readable.

The bibliography (*Kaynakça*) contains 65 items and does not satisfactorily reflect the achievements obtained in this domain of research. Many important studies are lacking, as those by F. Kraelitz-Greifenhorst, « Sprachprobe eines armenisch-tatarischen Dialektes in Polen » (1912) ; G. Petrowicz, *L'Unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede* (1950) ; the same, *La Chiesa Armena in Polonia Parte prima* 1356-1624) (1971) ; the same, *La Chiesa Armena in Polonia e nei paesi limitrofi Parte terza (1686-1954)* (1988) ; O. Pritsak « Armenisch-Kiptchakisch » (1959) ; J. Deny et E. Tryjarski « La littérature arméno-kipchak » (1964) ; E. Schütz, « Re-Armenisation and Lexicon From Armeno-Kipchak Back to Armenian » (1966) ; the same, *Armeno-Turcica Selected studies* (1998) ; T. I. Grunin, *Dokumenty na polovetskom jazyke XVI v. […]* (1967) ; Z. Dubińska, « Z badań nad psałterzami ormiańskimi w jłzyku kipczackim » (1961) ; Y. Dachkévytch, « L'imprimerie arménienne à Lvov (Ukraine) au XVIIe siècle » (1969). The author also passes over in silence the grammatical remarks, and the very existence, of such publications of the undersigned as : « An Armeno-kipchak Sermon by Anton Vartabed from the 17th Century » (1976), « An Armeno-Kipchak Version of the Lord's Prayer » (1976), « The Confession of Anton Vartabed » (1977), « Mongol'skije zaimstvovanija v armjano-kypčakskom jazyke » (1981), « Die armeno-kiptschakische Sprache und Literatur – ein Beispiel für kulturellen Synkretismus » (1985), « Une profession de foi des Arméniens de Pologne formulée en arméno-kiptchak » (1992) ; « Religious Terminology in Armeno-Kiptchak » (1993), « About a pious alchemist from Lvov and the significance of his texts for linguistic studies » (2000), and some others. Rather numerous printer's errors in foreign words debase the documentation value of the list.

It is much to be hoped that Dr. Nadejda Chirli will continue her successfully started Armeno-Kipchak studies and that the Çukurova University will become their new centre.

Edward TRYJARSKI

Marcel ERDAL et Irina NEVSKAYA éds, *Exploring the Eastern Frontiers of Turkic*, Turcologica 60, Wiesbaden, Harassowitz Verlag, 2006.

La vocation de cet ouvrage est d'apporter un éclairage sur une langue en grand danger d'extinction : le shor, ainsi que sur le tuvin, moins menacé. Les Shors sont une petite population turkophone sud-sibérienne de la région de Kemerovo en Russie. Ils sont un peu plus d'une quinzaine de milliers à pratiquer cette langue, mais à un degré qui devient rudimentaire : l'acculturation au russe est trop forte. La langue est par aillleurs insufisamment décrite, ce qui rend cet ouvrage d'autant plus précieux.

P. 1-10 : A. AYDEMİR, « Über Finitformen im Altai-Tuwinischen, présente surtout les formes en –(V)p duru ». Ces formes très intéressantes et complexes auraient mérité un peu plus d'espace.

P. 11-17 : A. ESIPOVA, « About the status of voice markers ». Étant donné que je conteste absolument l'utilisation de la notion de « voix » pour caractériser des morphèmes

verbaux turks, je partage l'opinion de l'auteur sur la nécessité de remettre en question l'opinion de Baskakov, mais je trouve qu'elle le fait de façon un peu brouillonne. Par contre j'apprécie sans réserve sa participation à l'article suivant :

P. 19-40, A. ESIPOVA et L. ABRACHAKOVA, « Archaic vocabulary in Shor heroic epics ». L'article et son glossaire des termes archaïques sont des plus passionnants. Par exemple la turkisation du nom du héros bien connu Gesar sous la forme Keser et son interprétation sémantique le « Coupeur » sont originales. Je crois qu'en ce qui concerne l'animal mythique *tekke aang* la traduction de Tannagashev par « mammouth » est à critiquer. Il y a une culture Sayan-Altay qui inclut les Kirghiz et il convient de s'appuyer sur le *teke* mythologique kirghiz pour comprendre le *tekke* shor (voir l'analyse du mythe que j'ai faite dans *Chants du Toit du Monde*).

P. 41-56 : D. FUNK, « Anthroponymic patterns in traditional social culture and epic texts ». Cet ensemble documentaire d'une grande richesse est assorti d'analyses classificatoires très fines, permettant de cliver anthroponyme et « charactomynes » (noms de personnages). Je doute fort cependant que *Ruatej* (p. 54) soit un nom d'origine turke.

P. 57-78 : L. JOHANSON, « Nouns and adjectives in South Siberian Turkic », apporte une clarification importante sur ces catégories syntaxiques en montrant qu'elles ressortissent en turk à des catégories distinctes ; j'apprécie le recours à la langue des Tofalar, mais je suis surpris par la forme *chïmchzhaq* « soft » (p. 62).

P. 79-82 : G. V. KOSTOCHAKOV, « Bibliejskaja terminologija v shorskom jazyke », établit une comparaison entre traductions du XIXe et sa propre interprétation de certains termes.

P. 83-90 : N. MIXAJLOVA, « Imperativformen im Schorischen im Vergleich mit nehverwandten Türksprachen » apporte des données en shor, mais aussi en altay et xakas ; je préfère pour ma part la notion d' « exhortatif » à celle d' « impératif ».

P. 91-98 I. NEVSKAJA, « The functional field of space in Turkic languages », est complété par A. OZONOVA, « Die syntaktischen Funktionen des Ablativs und des Dativ im Altaitürkischen » (p. 131-152), ainsi que N. SAGAAN, « The use of case forms in Tuvan spatial constructions » (p. 193-210).

P. 99-130 : H. NUGTEREN et M. ROOS, « Prolegomena to the classification of Western Yugur », remarquable présentation d'une langue très peu décrite (parlée dans le Gansu) et jusqu'alors improprement rapprochée du néo-uygur et même de l'ouzbek.

P. 153-156 : E. RAGAGNIN, « The position of Dukhan among the Tuvan dialects ». Comme les Tchouvaches, les Dukhas ont préservé leur anonymat derrière des appellations diverses : Urankhay, Soyod, Taigïn Irged, Tsaatan. Ils sont aujourd'hui fragilisés.

P. 157-192 : M. ROOS, H. NUGTEREN et Z. WAIBEL, « Khakas and Shor proverbs and proverbial sayings ». Un ensemble très significatif, colligé de sources variées et qui rendra bien service au parémiologue.

P. 211-242 : C. SCHÖNIG, « Südsibirisch-türkische Entsprechungen von Völker- und Stammesnamen aus der Geheimen Gesischte der Mongolen ». Brillante étude étymologique et historique des tribus et clans à partir notamment de l'*Histoire secrète des Mongols* (XIIIe siècle), qui s'inscrit dans la perspective plus globale de Claus Schönig d'opérer une nouvelle classification des langues turkes.

P. 243-250 : N. STUKOVA : « The sociolinguistic situation in mountain Shoria », dresse un tableau inquiétant de la situation linguistique, malgré les efforts du milieu scientifique local.

P. 251-263 : Z. Waibel et A. Waibel, « Der Schor-Dialekt des Chakassische : Chakassische oder Schorische ? ».

Tant par la qualité des participants que par la masse de la documentation apportée, cet ouvrage s'avère indispensable au linguiste turcologue.

Rémy Dor